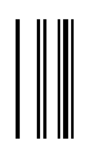
علم الأخلاق

د . زين العابدين خطاب



تمهيد

إنَّ علم الأخلاق من العلوم المهمة بالنسبة للإنسان، حيث تساعده على تلمّس طريق الخير والسعي إلى الفلاح، وبها نتبين الجيد من الرديء، والحسن من القبيح، والخير من الشر، فأردنا أن نجعل هذه الأوراق القليلة بين يدي الطالب حتى يضع يده على مكامن القوة في المجتمع، فيسعى إلى الحصول عليها وتنميتها أكثر، فأكثر، ويضع يده على مكامن الضعف، فيسعى إلى التخلص من الضعف إلى القوة، إصلاحاً للمجتمع وخروجًا به من ضيق الحال إلى سعة الدنيا ورحابتها بالأخلاق الحسنة، لذلك فإنَّ الكتابة في علم الأخلاق لها دوافع، وكان من دوافعنا حين وضعنا ذلك بين يدي الطلاب:

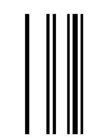
بيان مفهوم الأخلاق الإسلامية وطبيعتها من حيث طابعها الإلهي فهي مراد الله تعالى، وطابعها الإنساني، فللإنسان دوره في تحديد واجباته الخاصة والتعرف على طبيعة مظاهر سلوكه المعبرة عن القيم الأخلاقية. مع المقارنة ببعض المذاهب الأخلاقية الأخرى عند الفلاسفة وغيرهم.

وبيان مجالات حسن الخلق من حيث صلة حسن الخلق بين الإنسان وخالقه سبحانه وتعالى، والصلة بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان وغيره من الكائنات الأخرى.

وبيان أصول الأخلاق الإسلامية الأربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل.

وبيان الأسس الإسلامية في تقويم الأخلاق، وبيان أن الأخلاق منها ما هو فطرى ومنها ما هو مكتسب. وبيان منهج الإسلام في تنمية هذه الأخلاق ثم دور الأخلاق وأهميتها للمجتمعات.

هذا والله تعالى أسأل التوفيق لأولادنا وبناتنا من طلاب الكلية.



بين يدي التعريف

الإنسان بطبعه تتنازعه الرغبات والشهوات والنزوات، وهو أيضا يميل إلي التسامي والارتقاء الروحي والعقلي. فلابد من تربية خلقية قوية تمكن الإنسان من التغلب علي شهواته ونزواته والسيطرة علي نفسه والسلوك بها علي غير ما تريد. لأحداث التوازن في والانسجام في المجتمع.

فضلاً عن الأخلاق الفاضلة التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، مما يجعله يفكر ويقيم ولا يقف متفرجًا إزاء أي موقف يراه. فيحكم على الأعمال هل هي خيرة أو شريرة، نافعة أو ضارة؟. وهذا يدفعه إلى وضع المقاييس والمعايير والقواعد التي يقيس عليها كل ما يراه من جوانب أخلاقية أو غير أخلاقية يراها في المجتمع.

وهذا يجعل الإنسان يصطدم بالواقع الذي يحار فيه بين تغاير الأخلاق من مجتمع لآخر، فبعد أن كان القياس على يراه في مجتمعه بحيث يضع له القواعد، إذ به يرى مجتمعات أخرى من حوله تختلف معه في الديانة أو العادات أو التقاليد أو القوانين، فيطرأ عليه التفكير في نسبية الأخلاق أو إطلاقها، والنسبية تعني عدم الثبات، بحيث تختلف من زمان إلى آخر أو من مكان إلى مكان آخر ومن شخص إلى آخر. وأمَّا الإطلاق فمعناه أن تطبق الأخلاق ومبادئها على كل الأزمنة والأمكنة والأشخاص بمعيار واحد، فما يراه أهل مكان أمراً أخلاقياً، لابد أن يراه أهل مكان آخر بعيد عنه أمراً أخلاقيًا أيضاً، ويتفقون في تطبيقه.

وهذا ما يدفعنا حين الإشارة في البداية إلى وضع تعريف علم الأخلاق هو الكلام عن مصادر الإلزام الخلقي، أو القوانين والمبادئ التي يمكن أن تضمن مبدأ الإطلاق على كل إنسان مهما اختلف مكانه أو زمانه، بحيث توجب على الإنسان

الأفعال الخيرة، لتضبط بها المجتمع، ومن هذه المصادر (الدين ـ العقل ـ الضرورة ـ الواجب ـ العادات والتقاليد... إلخ). مما سنتعرَّض له أثناء دراستنا لعلم الأخلاق.

غير أننا سنكون بصدد مشكلة أخرى تتحدث عن فطرية الأخلاق أو اكتسابها، وهل يستطيع الإنسان أن يغيِّر من أخلاق بتطبيقه مصدراً أو مصدرين من مصادر الإلزام الخلقي، بحيث يستطيع الإنسان أن يكتسب الأفعال الخيرة، ويبتعد عن الأفعال الشريرة بمساعدة نفسه.

وهذا كله يشير بوضوح إلى أننا لا نستغني عن المسألة الأخلاقية لأنها ضرورية للحياة العملية، ويجب أن تشتمل المذاهب الأخلاقية مهما اختلفت أصقاعها بالقدرة على إصلاح المجتمعات، وإلاَّ فلن يُعد هذا مذهبًا أخلاقياً، ولا مذهبًا فلسفيًا صحيحًا إذا لم يؤد وظيفته التي وضع من أجلها، وهذا كله يبرز عظمة الأخلاق في الإسلام، لقدرتها على تغيير الأفراد والمجتمعات.

فضلاً عن ذلك فإنَّ الأخلاق الفاضلة تغرس الإحساس بالواجب، وتقوى الضمير، وتمكن للفضيلة في النفس، كما أنها مناط الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة فالله تعالى يعاقب الناس بالهلاك في الدنيا لفساد أخلاقهم: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[2]، ولذلك فالأخلاق ضرورة إنسانية واجتماعية، وقرينة وجود الإنسان وصلاح أمره.

---

[1] سورة هود: الآية ١١٧.

[2] سورة الانفطار: الآيتان ١٣ـ ١٤.

وهذا كله يدفعنا للتساؤل عن:

معنى الخير والشر، وهل هناك أسس معينة للحكم على الأفعال، وماذا ينبغي على الإنسان لكي يشكل حياته، وكيف يكون تصرفه إزاء إخوانه من بني البشر ممن لا ينتمون لمعتقده ولا لأهله أو أسرته، وما هو الهدف الذي ينبغي أن تخدمه أفعاله الخلقيَّة، وما هي الدوافع التي ينبغي أن تصدر عنها تصرفاته الخلقيَّة؟

وعلى هذه التساؤلات وأمثالها يجيب علم الأخلاق:

لأنَّه علم يوضح لنا الحياة الخلقية، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال، ويفسر لنا معاني الخير والشر، ويوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن يتبعها الناس في معاملتهم للآخرين، وما ينبغي أن يقصده الناس من غايات.

وهذا يعني أنَّ علم الأخلاق يبحث فيما يجب أن يكون، لينير الطريق ويضع القواعد والأسس والمعايير الخلقية التي لا يضل بها الإنسان، حتى يصل إلى مبتغاه وأهدافه بسهولة ويسر، ودون أن يقع منه ضرر أو يقع عليه ضرر.

وقبل أن نشرع في الكلام عن تعريف علم الأخلاق، لابد أن نفرَّق بين جانبين مهمين من جوانب علم الأخلاق، وهو الجانب العملي السلوكي، والجانب النظري:

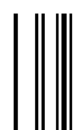
أوّلاً: علم الأخلاق النظري:

ويبحث في المبادئ الكلية التي نعرف منها أو نستنبط منها الواجبات الفرعية، كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هي. وعن مصدر الإيجاب ومنعه. وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا. وكذلك البحث في طبيعة الإنسان، والإلزام، والمسئولية، والجزاء، والنوايا.

ثانيًا: علم الأخلاق العملي:

هو علم يبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي ينبغي على الإنسان أن يتحلَّى بها ويمارسها في حياته العمليّة اليومية، وذلك مثل الصدق والعفة والإخلاص والأمانة والشجاعة والرحمة والوفاء والعدل. (وقد عرفت كل الشعوب هذا النوع من الأخلاق العملية).

والعلاقة بينهما كعلاقة التنظير بالتطبيق، فواحد يضع القواعد والآخر يطبقها، أو كعلاقة علم أصول الفقه بالفقه.





التعريف بعلم الأخلاق

وردت لفظة الأخلاق ومشتقاتها في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد جاءت صريحة في أكثر من حديث نبوي شريف، ومنه قول النبيﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1]، وقد عرف العرب فيما عرفوا عن اليونان كتابًا لأرسطو في الأخلاق، ووضع ابن مسكويه كتابًا في صناعة تهذيب الأخلاق، ويوشك كتابه ذاك أن يكون كتابًا في علم الأخلاق، على نحو ما كان يفهم اليونان، ومن اقتفى أثرهم من فلاسفة المسلمين[2].

أولاً:الأخلاق في اللغة:

الأخلاق في اللغة جمع خلق، والخلق اسم لسجية الإنسان وطبيعته التي خلق عليها، وهو مأخوذ من مادة (خ ل ق) التي تدل على تقدير الشيء .

يقول ابن فارس: ومن هذا المعنى ـ أي تقدير الشيء ـ الخلق : هو السجية لأن صاحبه قد قُدّر عليه . يقال: فلان خليق بكذا : أي قادر عليه وجدير به، وأخلق بكذا أى ما أخلقه، والمعنى هو ممن يقدر فيه ذلك، والخلاق : النصيب لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه[3].

ويقول ابن منظور : "الخُلُق : السجية .. فهو بضم الخاء وسكونها الدين

---

[1] رواه البيهقي في سننه الكبرى، برقم ٢٠٥٧١. ووجدت هذه الكلمة في أحاديث كثيرة لرسول الله تعالى، تارة بلفظ الأخلاق، وتارة بلفظ الخلق.

[2] زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص١٥١.

[3] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص٢١٤.

والطبع والسجية". ثم يفسر ذلك بقوله : "وحقيقته، أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهى نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة"[١].

والخلاق: ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخلقه، حيث يقول الله تعالى: ﴿مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾[٢]. والخلاق أيضاً قيل : النصيب، وقيل : الدين، وقيل : القوام، وقيل الخلاص، وقيل القدر[٣].

قال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٤]، والخلق هنا ـ كما يقول الطبرى ـ الأدب العظيم، وذلك أدب القرآن الذي أدبه الله به وهو الإسلام. وعن مجاهد في قوله "خلق عظيم" قال : الدين. وعن عائشة رضى الله عنها: عندما سئلت عن خلق رسول اللهﷺ قالت: كان خلقه القرآن"[٥]. قال قتادة : تقول: كما هو في القرآن"[٦].

وقال الماوردي: في الخلق العظيم ثلاثة أوجه: أحدها: أدب القرآن، والثاني: دين الإسلام، والثالث : الطبع الكريم وهو الظاهر. قال : وحقيقته الخُلُق ما يأخذ به الإنسان نفسه من الآداب، سمى بذلك لأنه يصير كالخِلْقة فيه"[٧].

---

[١] ابن منظور: لسان العرب لابن منظور، مادة (خ ل ق).

[٢] سورة البقرة: الآية ١٠٢.

[٣] تفسير البحر المحيط، ج١، ص٥٠٣.

[٤] سورة القلم: الآية ٤.

[٥] أخرجه مسلم في صحيحه برقم ٧٤٦.

[٦] تفسير الطبري، ج٢٨، ص١٣.

[٧] الماوردي: النكت والعيون، ج٦، ص٦١ ـ ٦٢.

ويمكن الآن أن نجمع معاني الخلق في اللغة فنقول هي: الأدب، والمروءة والطبع، والدين، والسجيَّة.

ومن خلال هذا العرض اللغوي يمكننا ملاحظة ثلاثة أمور هي:

١ـ الخلق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة.

٢ـ تدل الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه فهي جزء من طبعه.

٣ـ أن للأخلاق جانبين: جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري[١].

ثانيًا: الأخلاق في الاصطلاح:

قال الجرجاني: "الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة يصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة سميت الهيئة: خُلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سُمِّيت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقاً سيئاً، وإنما قلنا إنه هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه"[٢].

ويذهب الجاحظ إلى "أنَّ الخلق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفى بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، كالسخاء قد يوجد في كثير من الناس من غير

---

[١] مقداد يالجن: علم الأخلاق الإسلامية، ص٣٤.

[٢] الجرجاني: التعريفات، ص١٠٤.

رياضة ولا تعمل، وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة"[1].

أما الماوردي فقال: الأخلاق "غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار"[2].

وعلى هذا فإن الدراسة الأخلاقية تهدف إلي جعل الأخلاق ملكه ثابتة في النفس تصدر عنها الأفعال كلها جميلة بسهولة ويسر، ودون كلفة ولا مشقة كما تساعدنا علي بذل الجهد لتخلص من الأخلاق الرديئة، واكتساب الأخلاق الحسنة.

لكن لنا أن نتساءل هل في استطاعته علم الأخلاق أن يجعلنا أخيارًا صالحين، وهل يمكن أن تجعل قراءة عشرات الكتب في الأخلاق إنسان ما صاحب خلق قويم؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن أن يكون إنسان ما، بعد قراءته للكثير من الكتب الأخلاقية أفضل مما كان قبلها؟.

الجواب بالنفي .. لا .. فعالم الأخلاق يفتح عين الإنسان ليريه الخير والشر وآثارهما، ثم للإنسان أن يختار، فهو لا يفيدنا ما لم تكن لنا إرادة تنفذ أوامره وتجنبنا نواهيه.

---

[1] الجاحظ: تهذيب الأخلاق، ص١٢.

[2] الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص٥.





إذا كان علم الأخلاق يهتم بدراسة السلوك الإنساني بالقياس إلى المثل العليا التي هي بمثابة معايير ينبغي مراعاتها وبها تقاس قيم الأفعال الإنسانية، فإن الموضوع الرئيس للدراسة الأخلاقية، هو الفعل الإنساني، وذلك لأنَّ الأفعال وحدها هي الجديرة بالعناية. وفي جميع الأحوال تنفرد وبأنها هي التي تستطيع أن تحدث في وجود الآخرين نتائج صالحة أو طالحة.

والأفعال وحدها هي التي تهب حياة الإنسان دلالتها، وأن غيابها يجعل حياتي تافهة غير ذات معنى.

لذلك فإنَّ من أركان الفعل الإنساني: "التكليف والمسئولية والضمير والنية والقصد والجزاء الدنيوي والأخروي".

من حيث بواعثه وأهدافه، وكذلك دراسة الجوانب الباطنية في النفس وما يتصل منها بالشعور، والضمير، والنوايا، ثم الحكم على السلوك الإنساني من ناحية كونه خيراً أو شراً في ضوء القواعد، والمعايير، والمبادئ، والمثل العليا، والعقائد الدينية، والعادات والتقاليد الاجتماعية، أو النظم السياسية والاقتصادية، التي يسير عليها الأفراد وفقا لعقائدهم ومبادئهم وذلك من أجل تحقيق الخير للإنسان والمجتمع والسمو بالإنسان نحو كماله الأخلاقي وهنا يمكن أن نفرق بين علم الأخلاق والقانون، إذا أن الأول يهتم بالجوانب الباطنية والظاهرية، أما الثاني فحكمه على الأعمال الظاهرة فقط التي يتم تنفيذها فعلا أو الشروع فيها. فالقانون لا يعاقب على النوايا ولا يحاسب الناس علي الحسد والكراهية والحقد والبغض، وغير ذلك من المشاعر السيئة، ولكنها تخضعها كلها

للتجريم والتأثيم في مجال الأخلاق.

وعلي ذلك فالفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد "نظر عقلي" يهدف إلي تعريف الفضيلة وتحديد ماهية الخير، بل هي لا بد أن تتخذ طابع "الفلسفة العملية" التي تعمل علي إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس، والمشاركة في تعديل السلوك وتربية الإنسان بوجه عام.

وليس الأمر مجرد معرفة موضوع علم الأخلاق فقط، خاصة إذا بدأ النّاس بالتشكيك في الأخلاق السائدة، ومن ثم يبدأ السؤال حتى عن تلك المطالب التي تكون حتى ذلك الحين قد قبلت على أساس ديني أو على أساس تقليد بحت، وقد نشأ علم الأخلاق لدى اليونان القدماء في ظل ظروف من هذا القبيل، وفي وقت انحلَّت فيه عُرى الأخلاق لدى طوائف الشعب، وشاعت فيه الفوضى الأخلاقية.

وأمَّا في عصرنا الحاضر فتسود موجات عارمة من التشكيك فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية، وذلك نتيجة للثورة العقليَّة، وكثرة المذاهب والاتجاهات العقليَّة المختلفة التي يناقض بعضها بعضًا. الأمر الذي كان له أثره في ظهور بعض النظريات الحديثة التي يدعو أصحابها إلى "أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء"[1].

لذلك فقد ظهرت في شتى العصور وفي مختلف الحضارات ولدى الأفراد أيضاً ـ ولا زالت تظهر ـ أخلاق متباينة يناقض بعضها بعضًا إلى حدٍّ كبير، وكل منها تدعي لنفسها الصلاحية المطلقة. وهذا بدوره يمكن أن يقود بسهولة إلى فكرة نسبية القيم، ولكنَّ علم الأخلاق يأبى هذه النتيجة الانهزامية، ويسعى من جانبه لتوضيح الأسس التي تقوم عليها المطالب الخلقية.

---

[1] انظر د. عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص٢١. و د. محمد حمدي زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، ص١٩.

وهذا يجعلنا نتكلم عن قضيتين:

القضية الأولى: قابلية الأخلاق للتغيير:

إنَّ الغاية من علم الأخلاق تتحقق إذا كانت أخلاق الإنسان قابلة للتغيير، وهذه مسألة اختلفت فيها آراء المفكرين بين مؤيد ومعارض.

وقد كان **سقراط**، وهو أحد مؤسسي هذا العلم، على رأس القائلين بقبول أخلاق الإنسان للتغيير، وذهب إلى أنَّ السبيل إلى تغييرها هو العلم، فالعلم عنده هو الفضيلة وجهل هو الرذيلة، أي أنَّ العلم بالفضائل يستتبع التحلي بها والجهل بها هو مصدر الرذيلة.

وكذلك يرى **أبو حامد الغزالي** أن تغيير الخلق ممكن، ولو لم يكن ممكنا لما قال النبيﷺ: "حَسِّنوا أخلاقكم"[1]، فذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلاَّ لما أمر النبيﷺ به، ولو امتنع ذك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب"[2].

وقد كان **ابن مسكويه** أيضًا يذهب إلى الأخذ برأي مماثل لرأي سقراط والغزالي، وفي ذلك يقول: "اختلفت النَّاس.. فقال بعضهم: من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه. وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعيًّا للإنسان ولا نقول: إنَّ غير طبيعي، وذلك أنَّا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننتقل بالتأديب والوعظ إمَّا سريعًا أو بطيئًا. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأنَّا نشاهده عيانًا، ولأنَّ الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوّة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها

---

[1] هذا الحديث جاء بلفظ: "يا معاذ حسن خلقك للناس"، وقال عنه العراقي في تخريجه على إحياء علوم الدين " حديث منقطع ورجاله ثقات".

[2] انظر الغزالي: ميزان العمل، ص٢٤٧.

وترك النَّاس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جدًا"[١]. وقد قال الله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، وهذا يؤيد كلام الفريق الأول.

أمَّا أصحاب الاتجاه المعارض لقبول أخلاق الإنسان للتغيير فإنَّهم يذهبون إلى أنَّ العلم ليس له أثر في إصلاح النفوس، ومنهم **هربرت سبنسر** الذي ينكر أيَّة صلة بين العلم والأخلاق، فالعلم في رأيه ليست له سلطة تهذيبية، يقول سبنسر: "كيف يرجى من العلم تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس بينما نرى من المتعلمين الذين استنارت عقولهم واتسعت مداركهم أفرادًا لا خلاق لهم، ووعاظًا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم... وبجانب هؤلاء نجد من الجهال والأميين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف"[٣].

ولكنَّ هذا الرأي ليس صحيحًا إذ أنَّه يهدر كل التعاليم الخلقية، وينكر أيَّة قيمة للنصائح الأخلاقية والمواعظ، ويجعل المرء محكومًا على الإطلاق بما أمدته به الوراثة من صفات الآباء والأجداد إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر[٤].

وهناك من الأدلة ما يؤيد الرأي الأول، وهو الذي من أجله ندرس الأخلاق:

١ـ أنَّ الحيوانات تتغير طبائعها والإنسان من باب أولى. حيث يقول الغزالي: "وكيف ينكر المرء تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله وتغيير خلق البهائم ممكن؟"[٥].

---

[١] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص٣١ـ ٣٢.

[٢] سورة الذاريات: الآية ٥٥.

[٣] انظر أيضاً: منصور رجب: تأملات في فلسفة الأخلاق، ص٣٦.

[٤] د. زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، ص٢٠ـ ٢١.

[٥] الغزالي: ميزان العمل، ص٢٤٧.

٢ـ الدراسة الأخلاقية تقوي إرادة الإنسان على الخير والسلوك الحسن.

٣ـ الدراسة الأخلاقية تنشط العزيمة.

٤ـ وتجعل للإنسان قدرة على الدقة في تقدير الأعمال الخلقية ونقدها من غير أن يخضع للعرف أو العادة أو يتأثر بأحكام الزمان والمكان.

وليس معنى ذلك كله أن دراسة الأخلاق تجعل جميع النَّاس فضلاء، فهذا أمر يعتمد بدرجة كبيرة على الاستعداد الشخصي لكل فرد.

وإذا كان هناك كبير اتفاق على أنَّ لعلم الأخلاق دورًا يجب أن يؤديه فإنَّه من الناحية الأخرى لا يوجد هناك اتفاق حول توظيف هذا الدور. فقد ذهبت الآراء في ذلك مذاهب شتَّى، وأهم الآراء في هذا الصدد يتمثّل في اتجاهين متباينين هما:

١ـ اتجاه المذهب المثالي الذي يرى أنَّ علم الأخلاق علم معياري.

٢ـ اتجاه المذهب الوضعي الذي يرى أنَّ علم الأخلاق علم وضعي تجريبي[١].

فأمَّا الاتجاه الأول يرى أنَّ علم الأخلاق علم معياري، فإنَّ يذهب إلى القول بأنَّه يجب على علم الأخلاق أن يضع قواعد أخلاقية للحياة الإنسانية، وهكذا يجعل المثاليون مهمة الفلسفة الخلقيَّة متمثلة في وضع مثل إنساني أعلى للسلوك الخلقي يتبعه النَّاس في كل زمان وفي كل مكان باعتبارهم موجودات عاقلة[٢].

وأمَّا الاتجاه الثاني فإنَّه يذهب مذهبًا مناقضًا للاتجاه الأول. فالوضعيَّة[٣] ترى أنَّه ليس من واجب هذا العلم وضع قواعد أخلاقية للسلوك الإنساني.. ولهذا تنحصر مهمة هذا العلم في نظر الوضعيين في تقرير الوقائع الأخلاقية ووصفها

---

[١] د. زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، ص٢٣.

[٢] د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص٢.

[٣] الوضعية من المذاهب التجريبية التي لا تعترف إلاَّ بالواقع المحسوس، فهي ترد المعرفة إلى التجربة.

وتوضيحها. ومن هنا ترى الوضعية أنَّ الاعتقاد بوجود قواعد أخلاقية ملزمة يرجع ـ تاريخيًا ـ إلى الاعتقاد بوجود إله أو آلهة، وما يتعلق بذلك من ارتباط هذه العقيدة بوصايا إلهيَّة، ونظرًا إلى أنَّ الوضعية ترفض مثل هذه العقيدة، فلا يوجد بالنسبة لها أيضًا قواعد أخلاقية ملزمة وبالتالي لا تعترف بأخلاق معياريَّة.

القضية الثانية: القيم بين الثابت والمتغير:

ليس من شأننا هنا أن نتكلم عن ثبات القيم، فهذا أمر واضح ومفهوم ويتضّح الأمر أكثر بالكلام عن نسبية القيم، وقد ظهر من خلال الكلام عن الوضعية والمثالية وجود خلاف بينهم في ثبات الأخلاق وتغيرها. لذلك فإننا سنركز هنا في هذه القضية أكثر على الرأي القائل بنسبية الأخلاق والرد عليه.

فلقد ذهب أصحاب المذهب الوضعي إلى القول بأن القيم أمور واقعيَّة، أي مواقف معينة للإنسان. وقد كان السوفسطائيون قديماً هم الرواد الأوائل الذين وضعوا النسبية الأخلاقية التي تنكر وجود أيَّة معايير أخلاقية مطلقة.

ولقد ذهب أصحاب الفلسفة المثالية إلى وجود فرق بين التقييم والقيم، فالتقييم عندهم متغير، بينما القيم ثابتة لا تتغيّر، وهذا أمر واضح بذاته لا يحتاج إلى برهان، ولا يطعن في هذا الموقف وجود أناس ينكرون مثل هذه القيم الثابتة غير المتغيرة.

ومما تقدم يتضح لنا أنَّ رأي الوضعيين يقوم على الخلط بين التقييم والقيم. أي الخلط بين نظرتنا العقليَّة للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها. والتقييم والقيم ـ كما رأينا ـ شيئان مختلفان تمامًا، كما أنَّه ليس لدى الوضعية أيَّة أداة حقيقة ضد القول بإمكان بناء أخلاق لها ضوابط ومعايير.

ومما يُؤخذ على هذه النزعة النسبية في مجال الأخلاق أنَّه يترتب عليها ما يأتي:

١ـ استحالة وجود معيار للحكم على قانون أخلاقي معين بأنَّه أفضل أو أسوأ من قانون أخلاقي آخر. (ليس إلاَّ العرف، والعرف ليس مقياساً).

٢ـ يستحيل وجود تقدم أخلاقي في ظل معيار نسبي.

٣ـ لن يكون هناك مبرر لقيام أي شخص بمحاولة أن يحيا حياة أخلاقية أفضل. فيسأل أفضل من ماذا؟ فلا نعرف معاني الأفضل والأسوأ ـ والصواب والخطأ ـ والأعلى والأدنى[1].

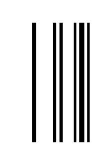
ومن هذا يتضح أنَّ القول بهذه النسبيَّة في مجال القيم الأخلاقية يعني القذف بها في دوَّامة التغير وإصابة الحقيقة الأخلاقيَّة في الصميم ممَّا يؤدي إلى بلبلة الرأي العام الأخلاقي؟ فضلاً عن أننا إذا سلّمنا بأنَّ الأخلاق "علم"، واعترفنا بأنَّه كأي علم إنَّما ينطوي على مجموعة من الحقائق العامَّة، فلابُدَّ لنا من التسليم بأنَّ هناك مجموعة من الأحكام الخلقيَّة التي لا تكون صادقة بالنسبة لفرد بعينه، بل تصدق بالنسبة إلى جميع الأفراد في كل زمان ومكان[2].

وبالتالي فإنَّ القيم في الأخلاق لابد من أن تكون ثابتة تنضوي على معايير ومبادئ معيَّنة، وذلك من باب الرد على ما ذكرناه سابقاً من المآخذ التي أخذت على النسبية التي مفادها التغير المستمر من شخص إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر.

---

[1] راجع د. زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، ص٢٤ ـ٢٦.

[2] د. محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيَّة، ص٢٩.



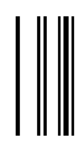
الظاهرة الخلقية

تتكون الظاهرة الخلقية من ثلاثة عناصر: الفكرة، وإرادة التنفيذ القائمة علي الحرية والرغبة، ثم أخيرًا الحكم أو التقييم علي الفعل.

فإذا ما تطلع إنسان إلي جمال الطبيعة متأملا لها ومعجبا بها فذلك لا يتعدى مرحلة الشعور بالإعجاب والتقدير الجمالي، أما إذا رأي أثناء تأمله طفلا سيتعرض لحادثة، عندئذ يتغير الأمر ويبدأ التفكير الجدي في خطورة الأمر، وضرورة الإسراع بالإنقاذ، ومن ثم فالحكم بفظاعة الأمر تقترن بالحكم بضرورة الإسراع بعملية الإنقاذ وتنفيذها.

فالحكم علي المنظر الأول اتسم بالحكم الجمالي فقط واتسم بصفة الثبات، وأما الحكم علي المنظر الثاني ارتبط بمجال التقرير بالفعل عن إرادة حرة دون مصلحة شخصية أو نفع مادي، إنما لتحقيق الخير ومصلحة الغير حتى لو لم يوفق في إنقاذ الطفل، سيكون راضيا شاعرا براحة نفسية مصدرها أنه لم يقصر في إنقاذه وهنا تكون عملية التقييم للفعل أنه فعل أخلاقي لأنه شرع بالفعل عن إرادة حرة ودون منفعة في محاولة إنقاذ الطفل.

ولذلك فالظاهرة الأخلاقية تتميز بضرورة القيام بفعل يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكرة أو الحكم وبمفهوم حرية الإرادة.



الأخلاق والدين

إنَّ الأخلاق الإسلامية هي السلوك من أجل الحياة الخيرة وطريقة للتعامل الإنساني، حيث يكون السلوك بمقتضاها له مضمون إنساني ويستهدف غايات خيرة[١].

وقد عرفها بعض الباحثين المحدثين بأنها: عبارة عن مجموعة من المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان وتحديد علاقته بغيره على نحو تحقيق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه[٢].

فالأخلاق لا ترقى إلي مستوى الكمال إلا إذا انطلقت من مبادئ الدين وفرائضه، لأن أي فكر وضعي لابد وأنه يتأثر بأهواء صاحبه، وكذلك بالمؤثرات السياسية والاجتماعية وغيرها المحيطة به.

وللنظام الأخلاقي في الإسلام طابعان مميزان:

الأول: طابع إلهي من حيث أنه مراد الله، إذ أنه يجب أن يتبع الإنسان في هذه الحياة رغبة الله في خلقه، ولذلك جاء الوحي بصورة هذا النظام.

الثاني: طابع إنساني من حيث إن هذا النظام عام في بعض نواحيه يتضمن المبادئ العامة، وللإنسان دوره في تحديد واجباته الخاصة والتعرف على طبيعة مظاهر السلوك الإنساني المعبرة عن القيم[٣].

لذا تعد الأخلاق " روح الإسلام " حيث يقول الرسولﷺ : "الدين حسن

---

[١] موسوعة نضرة النعيم في أخلاق الرسول الكريم، مجموعة علماء (١/٦٦)، دار الوسيلة جدة ط١ ١٤١٨هـ / ١٩٩٨ م.

[٢] التربية الأخلاقية الإسلامية، مقداد يالجن صـ٧٥، مكتبة الخانجى، القاهرة ط١ ١٩٧٧م.

[٣] المرجع السابق ص٧٥.

الخلق"[1]، وقد صرح الرسولﷺ بالهدف من بعثته وحددها تحديداً واضحاً في قوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

والأخلاق هي جوهر الإسلام .. وقد حفل القرآن الكريم والسنة الشريفة بالدعوة إلى الأخلاق، وتمثل في الرسول صلى الله عليه وسلم كل جوانب السمو والكمال الأخلاقي، بل أنه قد استوعبها كلها فكان خلقه القرآن، وكان عليه الصلاة والسلام متمما لمكارم الأخلاق، وموضحا لها بسنته المطهرة قولا وعملا حتى مدحه الله تعالى بقوله "وإنك لعلى خلق عظيم".

ومن ينظر في الأحاديث كما في قول النبيﷺ: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا"، وقولهﷺ أيضاً: "قل أمنت بالله ثم استقم". فالأساس الديني الذي يحكم الأخلاق هو الذي يجعل الإنسان يصل من قطعه، ويعطي من حرمه، ويعفو عمن ظلمه.

هل يمكن أن ترقى أخلاق الإنسان بغير هذا الدين إلى هذا المستوى؟

الإجابة بالنفي فلا يمكن أن تقوم أخلاق بغير دين .. ومن هنا كانت مذاهب اللذة والمنفعة والأنانية بعيدة عن الدين فقدموا الرذائل علي أنها فضائل، وأشاعوا الفساد تحت مسمي الإصلاح.

والمطالع لبعض القصص القرآني، يعرف أنَّ أهل الصلاح والإصلاح وصفوا بالفساد والإفساد، من قبل المفسدين، كما وصف موسىؑ وقومه من فرعون وحاشيته بالمفسدين، وجاء ذلك في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ﴾[2]، وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي

[1] أخرجه مسلم (١١٠/١٦).

[2] سورة الأعراف: الآية ١٢٧.

أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ﴾[١]. أو كما جاء من وصف قوم لوط له ولأهله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾[٢]. بينما لا يرى أهل الفساد أنفسهم كذلك، ولقد جاء ذلك في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ۞ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ۞ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٣].

وكثيرة هي القصص الواردة في هذا الباب في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وفي قصص المصلحين ومحاربة المعاندين لهم، والتاريخ مليء بمثل هذا.

ولذلك نجد أن أهم ما يميز الأخلاق الإسلامية:

١ـ أن مصدرها "الوحي": ولذلك فهي قيم ثابتة ومثل عليا تصلح لكل إنسان بصرف النظر عن جنسه وزمانه ومكانه ونوعه. يقول الرسولﷺ: "إنَّ من خياركم أحاسنكم أخلاقاً"[٤].

٢ـ أن الأخلاق الإسلامية أخلاق عملية: هدفها التطبيق الواقعي، وبيان طرق التحلي بها. يقول الرسولﷺ لعبد الله بن عمرﷺ: "أربع إذ كن فيك فما عليك ما فاتك من الدنيا: حفظ أمانة، وصدق حديث، وحسن خليقة، وعفة في طعمة"[٥].

٣ـ مصدر الإلزام في الأخلاق الإسلامية هو شعور الإنسان بمراقبة الله

[١] سورة غافر: الآية ٢٦.

[٢] سورة النمل: الآية ٥٦.

[٣] سورة البقرة: الآيات ١١ـ ١٣.

[٤] أخرجه البخاري، كتاب الأدب ح ٦٠٢٩، ومسلم في كتاب الفضائل ح ٢٣٢١ واللفظ له.

[٥] رواه أحمد في مسنده بسند جيد (١٧٧/٢)، وانظر صحيح الجامع للألباني (٣٠١/١) رقم ٨٨٦.

تعالى. فقد سئل الرسولﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة فقال: "تقوى الله وحسن الخلق"[1].

وروى الحاكم عن سهل بن سعد مرفوعاً: "إن الله يحب الكرم ويحب معالي الأخلاق ويكره سفاسفها "[2].

٤ـ لا تحكم على الأفعال بظاهرها فقط ولكن تمتد إلى النوايا والمقاصد والبواعث التي تحرك هذه الأفعال الظاهرة يقولﷺ: "إنما الأعمال بالنيات"[3].

٥ـ مبادئها تقنع العقل وترضى القلب والوجدان، فما من نهى شرعي إلا معه مسوغات ودوافع تحريمه يقول سبحانه: (وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾[4] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[5] وكذلك الأخلاق الإسلامية تقبلها الفطرة السليمة ولا يرفضها العقل.

ولذلك فإن الأخلاق الإسلامية تمتد علاقتها لتشمل كل مناحي الحياة: فهناك علاقة العقيدة والشريعة والسلوك بالأخلاق، وعلاقة الضمير بالأخلاق.

---

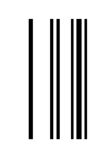
[1] أخرجه الترمذي (٣٦٣/٤) برقم ٢٠٠٥ وحسنه الألباني في صحيح سنن الترمذي (١٩٤/٢)، وانظر جامع الأصول (٦٩٤/١١).

[2] أخرجه الحاكم (١ / ٤٨) وقال صحيح الإسناد واللفظ له، والطبراني في الكبير (١٨١/٦) رقم ٥٩٢٨.

[3] أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي (١)، ومسلم في كتاب الإمارة (١٩٠٧/ ١٥٥).

[4] سورة الإسراء: الآية ٣٢.

[5] سورة المائدة: الآيتان ٩٠ ـ ٩١.



أصالة الفكر الأخلاقي الإسلامي

الأخـلاق الإسـلامية لهـا جـذور عميقـة تقـوم عليهـا تـستمد مـن الـدين الإسلامي نفسه الذي لـه صـفة الثبـات والاسـتقرار، ذلـك الـدين القـيم الـذي جـاء لتوجيه الفطرة حتى لا يضعفها الضلال والانحراف الأخلاقي.

الأخـلاق الإسـلامية لهـا جـذور عميقـة تقـوم عليهـا تـستمد مـن الـدين الإسلامي نفسه الذي لـه صـفة الثبـات والاسـتقرار، ذلـك الـدين القـيم الـذي جـاء لتوجيه الفطرة حتى لا يضعفها الضلال والانحراف الأخلاقي.

وقد طرح هذا الدين موضوعات متفردة تدل علي هويتهـا الإسـلامية، لهـا خصائصها التي تميزها عن غيرها لا يتطرق إليها الشك، لأن الشك فيها كالشك في القيم الدينية نفسها.

ومن الأمثلة الدالة على أصالة الفكر الأخلاقي الإسلامي:

١ـ الجمع بين المثالية والواقعية:

فلم يسد نمط من الفكر علي الآخر كما يحدث في المذاهب الأخـرى فـلا مثاليـة مغاليـة، ولا واقعيـة ماديـة تتمثـل في مـذاهب اللـذة والمنفعـة الـتي تـساوي بـين الإنـسان والحيوان في توجيهاتها، بل جمع الفكر الأخلاقي بين المذاهب المختلفة في اعتدال.

أعترف بطبائع البشر ورغباتهم التي يشترك فيها الناس جميعاً، وفي الوقـت نفسه رسم النماذج الأخلاقية مثالية، ولكنها تقف علي أرض الواقع ولم تتجـاوزه إلي عالم الخيال، فالله تعالى هو الخالق وهو العالم بطوايا الأنفس ولا يكلف نفـسًا إلاَّ وسعها.

وسنـضرب مثـالاً في الأخـلاق الإسـلامية يـدل علـى الواقعيَّـة وآخـر علـى

المثاليَّة، فأمَّا الواقعيَّة فقد جاء مثالها حين أقرَّ الإسلام رد الظلم عن النفس، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[1]. وهذا هو أقل حد في الاقتصاص للنفس.

وأمَّا المثالية فقد جاءت بالارتقاء في المشاعر والتحكم في الانفعالات سموا مثل العفو عند المقدرة، كما في قوله تعالى، كتكملة للآية السابقة: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[3]. فالمثالية في القرآن الكريم تتأكد في (المبادئ والقوانين)، بينما تتمثل الواقعية في (التطبيق)، ثم يظهر الحض على العفو الذي يؤكِّد المثالية في العفو.

٢ـ جعل النية محور العمل الأخلاقي:

ومن أصالة هذا الفكر الإسلامي أن جعل "النية" هي محور العمل الأخلاقي وفيصل التفرقة بين الفعل الأخلاقي الفاضل عن غيره. وهي الخير المطلق الذي يتضمن ابتغاء مرضاة الله. فالأعمال بالنيات، فقد يتحول الفعل من فضيلة إلي رذيلة حسب النية، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً ۞ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[4].

٣ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

والأمر الأخير الذي نود الحديث عنه من أصالة الأخلاق الإسلامية هو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" حيث نجد إتيان المنكرات في الميادين العامة عند

---

[1] سورة الشورى: الآية ٤٠.

[2] سورة الشورى: الآية ٤٠.

[3] سورة فصلت: الآية ٣٤.

[4] سورة الكهف: الآيتان ١٠٣ـ ١٠٤.

أصحاب المذاهب الغريبة التي تنادي باللذة والمنفعة، دون محاولة تغيير هذا المنكر من أحد، بل من حاول ذلك يقع تحت طائلة القانون لأنه تعدى علي حريات الآخرين ولو حتى بالنظر إليهم.

أمَّا في الإسلام فقد جاء الأمر الإلهي ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]. وبهذه الدعوة يجب علي كل مسلم أن يكون مدافعا عن الفضيلة حارسا عليها وتلك مسئوليته فردية وجماعية ولذلك لعن الله قوماً ﴿كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[2].

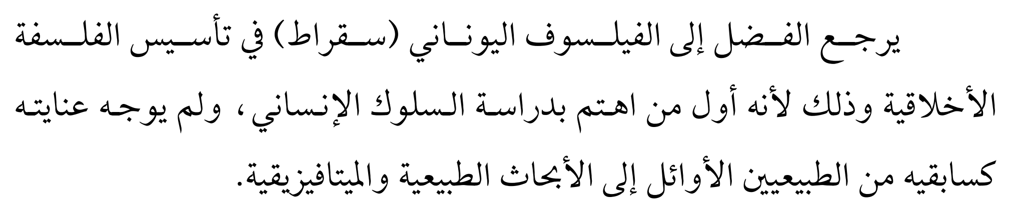
فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسئولية أخلاقية حتى يكون المجتمع كله فاضلاً. وحتى لا يسعد منحرف بفعله الذي أن لم يجد من يوقفه شجع غيره من الفسقة على الاعتداء علي القيم والمبادئ.

وبعد.. فهذه إطلالة سريعة توضح تعريف الأخلاق بين اللغة والاصطلاح، وموضوع علم الأخلاق وفائدته، والظاهرة الخُلقيَّة، والأخلاق والدين، والكلام عن أصالة الفكر الأخلاقي في الإسلام. سنشرع الآن في وضع إطلالة تاريخية تبيِّن أهم من اهتمَّ بهذا العلم بداية من اليونان وحتى العصر الحديث.

---

[1] سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

[2] سورة المائدة: الآية ٧٩.



الأخلاق في الفكر اليوناني

١ـ الأخلاق عند سقراط:

يرجع الفضل إلى الفيلسوف اليوناني (سقراط) في تأسيس الفلسفة الأخلاقية وذلك لأنه أول من اهتم بدراسة السلوك الإنساني، ولم يوجه عنايته كسابقيه من الطبيعيين الأوائل إلى الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية.

ولد سقراط في أثينا حوالي ٤٧ق م وكان أبوه نحاتاً يصنع التماثيل، وقد تعلم حرفه أبيه أول الأمر ولكنه هجرها واتجه إلى الحكمة.

ويعتبر مذهب سقراط في الأخلاق رد فعل لموقف السوفسطائيين الذين أكدوا أنَّ الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد وما لا يوجد فيها مقياس الخير والشر، والصواب والخطأ، فأصبحت الحقائق نسبية فضلاً عن القيم والمبادئ في مجال الأخلاق التي أصبحت نسبية تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، فالطبيعة البشرية في نظرهم حشد من الأهواء والشهوات وهذا ما دفعهم إلى القول بأنَّ قوانين الطبيعة هي من صنع الضعفاء وتتنافى مع طبائع البشر، ومتغيرة وفقاً لتغير زمانها ومكانها وظروفها، وجاز للقوي أن يتمرد عليها، وأن يعصى حكمها استجابة لهواه، فالعدالة تقضى أن يسيطر القوي على الضعيف وأن يذعن الضعيف لسيادته.

وقد رأى السوفسطائيون أنَّ اللذة هي غاية الأفعال الإنسانية، ويعتبر الإنسان سعيداً متى نجح في استخدام ذكائه لإشباع شهواته ورغباته.

ولقد كان سقراط خصماً عنيداً للسوفسطائيين، وأخذ على عاتقه الرد على أباطيلهم بكل الوسائل.

وإذا كان السوفسطائيون قد بنوا نظريتهم الأخلاقية على أساس نظريتهم في المعرفة التي تقوم على الحس، فقد كان لزاماً على سقراط أن يسير في نفس الاتجاه، فيبدأ بوضع نظريته في المعرفة، وهي طبعاً على النقيض من نظرية السوفسطائيين، حتى يتيسر له هدم نظرية المعرفة عندهم ومن ثم ينقض على مبادئهم الأخلاقية ويقيم نظريته على أساس ثابت وهو العقل في ميدان المعرفة وفي ميدان الأخلاق.

ولقد وصل سقراط بالعقل إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق، فبدت الطبيعة البشرية في نظره جسماً وعقلاً يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليست مجرد شهوات ولذات كما كان الأمر عند السوفسطائيين. ولم تعد اللذة والشهوة هي غاية الأفعال الإنسانية، فالسعادة عنده تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى.

ويؤمن سقراط أنَّ القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الله في قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة.

والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك ضره بما هو إنسان أتاه محالة. أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً وهكذا بدأت العلاقة وثيقة بين المعرفة والفضيلة لدى سقراط.

فالمبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه الأخلاق السقراطية هو أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، فالتقوى هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الله والعدالة هي

العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين، والقناعة أو ضبط النفس هي العلم بما يجب على الإنسان نحو نفسه، والفضيلة واحدة حتى ولو اختلفت الأجيال.

وعلى ذلك فالعلم عند سقراط هو الذي يحدد قيمة الأشياء ويبين أين يكون الخير وكيف يتم تحقيقه، فالصحة والجمال والشجاعة والعفة، كل هذه لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير وتوجهه إليه، أما الشرير فيقدم على الشر لجهله بطريق الخير، ولو عرف هذا الطريق لما سلك سبيله. وكل فضيلة من هذه الفضائل إذا لم تصحب بالعقل لم تكن فضيلة، لأن العقل هو الذي يميز بين الحسن والقبيح والخير والشر. وعلى ذلك يؤسس سقراط الفضيلة على المعرفة، في مقابل الأخلاق العملية عند السوفسطائيون.

ويعتبر سقراط جبري فيما يخص عمل الخير، واستبعد حرية الاختيار فقد سئل ذات مرة عن أولئك الذين يعرفون الخير، ويتجنبون فعله، هل يمكن أن يوصفوا بالحكمة والعفة؟ فقال سقراط: إن الناس يتخيرون من بين ما يمكن فعله ما يعرفون أن فيه مصلحة لهم فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة ومن أجل هذا كان الذين يفعلون عكس ما يعرفون مجردين من الحكمة وضبط النفس، وهذا الرأي يتمشى مع نظرية سقراط في توحيده بين المعرفة والفضيلة. وانتهي إلى أن الإنسان مجبر على فعل الخير متى عرفه واستبعد بهذا حرية الإرادة من مجال الأخلاق.

أن فهم سقراط للفضيلة على نحو ما بينا، يشير إلى أنه ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها وجود يجمع بين رغبات الجسد ومطالب العقل، وهو ينادي بضرورة سيطرة العقل على مطالب الجسد، الأمر الذي يترتب عليه أن يقف بين (اللذة) موقفاً مخالفاً للسابقين عليه من الفلاسفة وخاصة السوفسطائيين منهم الذين جعلوا اللذة هدفاً بينما اعتبر سقراط اللذة - زائلة، وبالتالي فهي لا تكون هدفاً

للأفعال الأخلاقية وبالتالي فالهدف هو "السعادة".

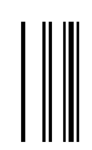
وتتحقق السعادة عند سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى التي يرى أنها تتجه بالفرد إلى التمادي في ما يعقبه الندم والحيرة والقلق، فاللذة تولد مشاعر مريرة عقب انتهائها بينما السعادة تمثل الهدوء، والسكينة ولا تولد القلق أو الندم.

وقد طبق سقراط مبادئه على نفسه فقد حكم عليه بالإعدام بتجرع السم وعندما عرض عليه تلاميذه أن يهرب من السجن، رفض تقديراً منه للقيم الأخلاقية واعتبر الفرار جبناً وعصياناً للقانون المدني الذي يجب أن ينفذ من قبل الأفراد وبكل طاعة وتقدير.

ولقد وجهت إلى نظرية سقراط الأخلاقية الانتقادات التالية:

١. قول سقراط بأن الفضيلة هي العلم والرذيلة هي الجهل قول غير مطلق لأن هناك أفراد يتصرفون في حدود الفضيلة، دون أن يعلموا شيئاً عنها فهم يبدون علماء وهم جهلاء، فكم من البسطاء نراهم على قدر كبير من التصرف الفاضل القيم.

٢. ثم أن تعريف الفضيلة بأنها العلم يلغى مفهوم الإرادة بمعنى أن ـ الفضيلة تحدث كلما حدث العلم لها بصورة آلية فورية دون حاجة إلى تقدير واختيار. وهذا مفهوم له خطورته من حيث أنه يجعل الفضيلة تتم بلا إرادة تقدير.



٢ـ الأخلاق عند أفلاطون

ولد أفلاطون في أثينا علم ٤٢٧ق م من أسرة من اشرف الأسر اليونانية وتثقف ثقافة عالية تليق بمنزلة أسرته الأرستقراطية وتتلمذ على يد سقراط وكان التلميذ المقرب إليه، والى سقراط يرجع الفضل في اهتمام أفلاطون بالأخلاق.

وأفلاطون كغيره من الفلاسفة يرتبط مذهبه في الأخلاق بمذهبه في المعرفة والوجود، ولذلك سنقف الآن وقفات قصيرة في كل من مبحثي "المعرفة" و "الوجود" لنتبيَّن أثرهما في فهمه للأخلاق.

ففي مجال المعرفة رأى أن "المثل" تمثل الأصل الأول لمعارفنا على اختلافها فهي المعرفة الحقيقية وتعرف بالتذكير وهذه المثل توجد فينا بالفطرة غير أن شوائب الجسد تحجمها والنفس تحاول أن تسترجعها، ولذلك فكلما كان عمل النفس أقوى في التخلص من حجاب الجسد، كان الفرد أقرب إلى تبين هذه المثل العقلية، وكلما كان مجهود النفس أقل كان الفرد بعيداً عن تبينها، ومن هنا كان الناس درجات، والفلاسفة هم أقرب الناس إلى التحقق بالمثل.

أما فيما يتعلق بالوجود فقد اعتبر أفلاطون "المثل" ممثلة للوجود الحقيقي للأشياء، والعالم ظل لهذه المثل وليس عالماً حقيقياً، وعالم المثل مفارق لعالم المادة، ومن هنا رأى أفلاطون ضرورة تحرر الإنسان من علائق الجسد ليدرك عالم المثل، وليكون أمام الحقيقة التي لا تدرك إلا بالعقل وعن طريق التذكر.

فأفلاطون يرى تبايناً بين عالم الحس وعالم العقل في مجال المعرفة والوجود هذا الأمر ينعكس على آرائه الأخلاقية إذ أن هذا التباين القائم بين العالم المحسوس والعالم المعقول يتحول عنده إلى تقابل في القيم.

فالمادة عند أفلاطون تمثل مبدأ كل شر، والعقل يمثل كل خير أي أنه ربط بين ما اعتبره من عالم المشاهدات كظنيات وبين مفهوم الشر: فكل ما هو ظني، فهو من حيث القيمة لا يمثل خيراً إن العالم المفارق وهو عالم الحقيقة يمثل الخير ويخلو من الشر، شر أدران الجسد وشوائب الماديات. وهو بهذا يرد مفهوم الخيرية إلى القدرة على التعقل، تلك القدرة التي توجه جهد الإنسان إلى العزوف عن المادي إلى العقلي. فطريق التعرف على الخير هو نفسه طريق التعرف على الحقيقة بالنسبة للمعرفة والوجود، لأن عالم المثل وحده هو الذي يمثل اليقينيات أو عالم الخير. وبهذا يتبين لنا اثر آرائه في تفسير الوجود في آرائه في الأخلاق، وكيف أنها وجهت فهمه "للخير" والفضيلة "إلى فهم عقلي". ولقد كان لهذا الأساس الفلسفي أثره الواضح في فهم طبيعة الإنسان في فلسفته، إذ نجده يقسم هذه الطبيعة إلى قوى ثلاث حيث التباين واضح بين ما هو عقلي وما هو جسماني، أما هذه القوى الثلاث فهي: القوى الشهوانية، القوى الغاضبة، القوى العاقلة.وهذه القوى الثلاث، وهي قوى نفسية توازى نواحي ثلاث في تركيب الإنسان الحس، الوجدان (الانفعالات)، العقل.

ويربط أفلاطون بين هذه النواحي الثلاث على أساس أن القوة - الشهوانية هي أدنى القوى الإنسانية، وأن أعلاها القوى العقلية، أي أنه وضع هذه القوة وهي الشهوانية تحت أمر القوة الثانية وهي السفلى - الانفعالية أو "الفضيلة" وأن هذه تحتكم بالقوة العليا وهي "العقل" الذي وضعه أفلاطون في قمة التدرج الأخلاقي وجعله هو الخير، فمثال المثل عنده هو "الخير الأسمى." ويظهر مفهوم الإلزام الخلقي عند أفلاطون حينما يحرص على حق الفرد على التخلص مما هو مادي ويتعلق بالشهوات وبرغبته في أن تكون الأخلاق بعيدة عن اللذات، فهو يحث على التشبه بمثال المثل وهو الخير، ولذلك فالعقل الإرادي لديه واضح

وقوى، ويمتثل لصوت داخلي هو صوت العقل الراغب في الخير.

فأفلاطون ينشد دائماً السعادة وليس اللذة. إذ أن الخير الأقصى عنده هو السعادة التي تقترن دائماً بالعدالة إذ أن العدالة عنده يعني التوازن الصحيح بين قوى النفس الثلاث لتتحقق للنفس سعادتها، وهي حالة باطنة عقلية أخلاقية يظهر فيها جمال النفس وصحتها، يسيطر فيها الجزء الإلهي على الشهوات ورغبات الجسد.

لكن كيف تتحقق العدالة عند أفلاطون التي هي سبب سعادة النفس؟ نجد ذلك حسب تقسيم أفلاطون لقوى النفس إلى ثلاث كما قلنا وهي: القوة الناطقة، والقوة الشهوانية، والقوة الغضبية، وتدير هذه القوى فضائل ثلاث على التوالي:

١. الحكمة فضيلة ـ القوى الناطقة أو العقل.

٢. العفة فضيلة القوة الشهوانية.

٣. الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية.

وقد رمز أفلاطون بقوى النفس الثلاث بالعربة ذات الجوادين هما بمثابة القوتين الغضبية والشهوانية أما القائد الذي يشد الجوادين فيرمز إلى القوة الناطقة.

والحكيم هو الذي يلتزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة، ومتى خضعت القوتين الشهوانية والغضبية للعقل تحققت العدالة، والسعادة عنده تقترن بهذه العدالة، والعادل سعيد وإن أصابته المحن، ونزلت به الكوارث وخلت حياته من اللذات وهذه السعادة عنده هي الخير الأقصى.

وإذا كان العدل على المستوى الفردي عند أفلاطون هو التوازن الصحيح بين القوى الثلاث، فإنه يصبح على المستوى الاجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع.

يؤكد أفلاطون إذن على الفضيلة ـ أي الحكمة ـ التي يكمن فيها خير الإنسان وسعادته وذلك لبيان كذب دعوى السوفسطائيون الذين نادوا ـ بطلب

اللـذة استجابة لنـداء الطبيعـة، ويـرى أن دليـل كـذبهم أن الطبيعـة لا تـدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه، ولهذا فهو لا يكتفي بهدم آرائهـم، بـل يـذهب إلى ضرورة فـرض أنـواع مـن العقوبـات علـى المنحـرفين إلى الرذيلـة، فلـيس أشـنع مـن ارتكاب المرء الجريمة ثم الإفلات بلا عقاب يصلحه ويقومه.

ويظهـر تـأثر أفلاطـون بالمـذهب الفيثـاغوري في تـصوره للجسم علـى أنـه مصدر الشقاء والألم للنفس وأصل جميع الشرور، فهو سـجين الـنفس يمنعهـا مـن الانطلاق إلى عالمها الأصلي وهو العالم العقلي (عـالم الخير) ولا خـلاص للـنفس إلا بالتطهر والمجاهدة، وهكذا تنتهي الأخلاق عنده إلى نوع من الزهد والتنسك.

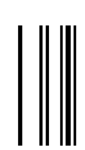
ولا تختلف العدالة في الدولة عنها في الفرد، فكما تتحقـق في الفـرد بـسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى فكذلك في الدولة لن تتحقق فيها العدالة إلا إذ كانت القيادة بأيدي الفلاسفة وهم العقلاء أو الحكماء.

وقد حاول أفلاطون تطبيق آرائه في قوى النفس الثلاث على آرائه في المدينة الفاضلة التي هي في نظره تمثل طبقات ثلاث:

الطبقـة الأولى: وهـي الـسفلى وهـي الطبقـة النحاسـية كمـا يـسمّيها، وهـي طبقة العمال المنتجين الذين تسطير عليهم الشهوة.

الطبقـة الثانيـة: وهـي تعلـو الطبقـة الأولى مرتبـة ومكانـة ويـسميها الطبقـة الغضبية وهي طبقة الجنود وميزتهم الشجاعة. ثم تعلوا الطبقة الأولى والثانية الطبقة الثالثة وهي الطبقة الذهبية وهي طبقة الحكام وميزتهم العقل.

هذا التقسيم جعل منه مفكراً أرسـتقراطياً لأنَّـه جعـل العمـال لا يرقـون إلى مرتبة فوق مرتبتهم والجنود كذلك، وجعل للفلاسفة وحـدهم الحـق في تـولى زمـام الحكم في مدينته الفاضلة.



٣ـ الأخلاق عند أرسطو:

ولد أرسطو في أسطاجيرا من مدن تراقيا في شمال اليونان سنة ٣٨٤ق.م وكان أبوه طبيب أمينتاس الثاني ملك مقدونيا وجد الإسكندر الأكبر، والتحق بأكاديمية أفلاطون طيلة عشرين عاماً.

إن الخير هو هدف الأخلاق عند أرسطو، وذلك لأنه الشيء الذي يتشوقه الكل، والغاية التي يرغب فيها الجميع، وإذا كان أفلاطون قد جعل الأخلاق فكرة مثالية تتحقق في قمة الوجود وهو مثال الخير، فإن أرسطو كان أكثر واقعية من أستاذه، فإن الخير لديه يمكن أن يلتمس في دنيا الواقع وليس في عالم مثالي.

والغاية من البحث في الأخلاق عن أرسطو تنحصر في أمرين هما:

١. تحديد معنى الخير.

٢. التعرف على السلوك الموصل إليه.

والخير عند أرسطو هو السعادة التي يرجوها كل الناس لذاتها لا لغاية ورائها. وهذا ما يميز الأخلاق الأرسطية إذ أنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، فإذا كانت أخلاق الواجب تقول للإنسان (أفعل هذا لأنه واجبك) فإن أخلاق السعادة تقول له "افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك" ـ فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية عموماً وعند أرسطو خصوصاً ـ بوجه عام شئ واحد".

والسعادة عند أرسطو تؤثر فلنفسها وأن قيمتها ذاتية، أى أنا ليست وسيلة لغاية أخرى أبعد منها وكما أن الفضائل ليس غاية، وإنما هي وسيلة إلى تحقيق الغاية القصوى وهي "السعادة". والسعادة بهذا المعنى ليست هي اللذة، لأنه ما يلذ لي، قد لا يلذ لغيري، فاللذة التي تحدث نتيجة للفعل الأخلاق، هي التي تجعل

الفعل أخلاقياً، فتكون أخلاقية الفعل مبينة على نتيجته ـ وأرسطو لا يريد ذلك، لا يريد أن تكون أخلاقية الفعل مستمدة من نتيجته، بل تكون أخلاقية الفعل نابعة من الباعث على فعله، وليس معنى ذلك أنه يستبعد النتيجة النافعة من الفعل الأخلاقي ولكنه لا يشترط أن تكون المنفعة أو اللذة هي الأساس كما عند أصحاب مذهب المنفعة.

فأرسطو يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر عموماً يطلبون اللذة، ويتجنبون الألم لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعاُ من التكافؤ بين "الحياة واللذة" فلا يوجد كائن يقبل على الألم، ويعزف عن اللذة، لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح في مجال السلوك، وأفلاطون نفسه قد أوضح ذلك حينما تحدث عن "إرادة الخير" فيقول: أنها تحصيل حاصل "لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فإنه لا يريد إلا الخير، بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خيراً له".

ويرى أرسطو أننا جميعاً نقبل على اللذة تلقائياً، واللذة عند أرسطو مجرد عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمانية معينة، فيري أن العضو الذي يمارس نشاطه بطريقة صحيحة عادية لابد من أن يجئ نشاطه مقترناً بضرب من الشعور باللذة، في حين أن العضو الذي يمارس بطريقة مرضية غير سليمة، لابد من أن يصحب نشاطه شعور بالألم، ومعنى هذا أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوي بصفة عامة، ولما كان كل موجود فيه مجموعة من الميول، أو نسقاً متآلفاً من النشاطات، فإن الهدف الطبيعي المباشر للحياة ليس هو اللذة، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط، ومن ثم فإن اللذة لا تخرج عن كونها غاية ثانوية وليس من الضروري أن تكون كل لذة "خيراً" وكل ألم شراً فإن بعض اللذات قد تنطوي على شرور كما أن بعض الآلام قد تنطوي على خيرات لكن أرسطو لا

يجعل من اللذة خيراً أقصى لأن من طبيعة اللذة في نظره أن تكون مجرد وسيلة إلى شيء آخر يجئ بعهدها كلذة الراحلة التي يراد بها التأهب لمواصلة العملة، ولذة مشاركة الأصدقاء في المآدب والحفلات بقصد توثيق عرض المودة والإخاء.

صلة السعادة بالفضيلة:

ترتبط الفضيلة بالسعادة في مذهب أرسطو والفضيلة الإنسانية في نظر أرسطو هي فضيلة النفس وليس فضيلة الجسد، وذلك بسيطرة العقل على الشهوات والأهواء، ولذلك نراه يؤكد على أنه إذا أراد الإنسان أن يحقق فعلاً فاضلاً يهدف إلى الارتفاع بنفسه من كمال إلى كمال ليصل إلى السعادة القصوى التي ينشدها، فإن هذا الإنسان لابد وأن يجاهد نزواته ورغباته الجسمانية.

ومن نظرة أرسطو إلى ثنائية الإنسان من حيث أنه مركب من شهوة وعقل فإنه يقسم الفضائل إلى نوعان: فضائل فكرية وفضائل خلقية والفضائل الفكرية أو العقلية مثل الحكمة والفهم والعقل وهي تتكون بالتعليم والمران لمدة من الزمان، بينما الفضائل الأخلاقية كالعفة والحرية والشجاعة فهي تكتسب من العادة، وهذا يعني أن الفضائل الخلقية لا تكون بالطبع بل مكتسبة كالصنائع فإذا بنينا صرنا بنائين، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء. فالمران والممارسة لهما أثر كبير في تقوية الفضائل. والإنسان لا يكون كريماً إذا أتى الكرم مرة واحدة فقط بل إذا كانت عنده عادة الكرم مستمرة وثابتة. أما الفضائل الفكرية أو العقلية فهي أكمل حياة الوجود الإنساني عند أرسطو فهي حياة التأمل والمعرفة والعلم والفلسفة والتي يعيشها الفلاسفة وحدهم فهي التي تحقق أكمل حالات الوجود الإنساني.

أنه من الواضح أن حياة الإنسان المتعلم أرقى من حياة غيره لأنه يقضى

وقته بطريقة أجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين يسعدون في الحياة جاهلين. وهذه الفضائل لا تتحول بالإفراط إلى رذائل، مثل الذكاء والتبصر والحكمة المهارة وهي أرقى الفضائل العقلية فالخير الأقصى للإنسان ينحصر في تأدية وظيفته العاقلة، مادام كمال الموجود أو خيره لا يقوم إلا في تأدية وظيفته.

وأرسطو يرى أن الذين ينشدون اللذة أو المجد أو الشهوة أو الثروة إنما ينشدون خيرات جزئية لا تحقق سعادة الإنسان فهي سعادة ناقصة. أما الفضائل العليا فهي تلك القوة الخلقية التي تحدو بالمرء إلى التأمل والنظر العقلي المجرد دون أدنى غاية نفعية.

ولهذا يربط أرسطو السعادة بالحكمة مؤكداً في الوقت نفسه أن "الحكمة" هي أسمى الفضائل لأنها تعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل وهي وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التي ترقى بالوجود البشري إلى مستوى الألوهية فيرتقي إلى العالم العلوي.

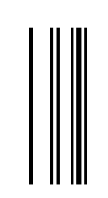
وقد حدد أرسطو الفضائل الخلقية بنظريته في "التوسط" فكما أن كثرة الأطعمة تفسد الصحة فكذلك قلتها عن الحد اللازم، والأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرها.

فالفضيلة عند أرسطو وسط بين رذيلتين هما: الإفراط والتفريط، وأن الحياة الفاضلة بالاعتدال فلا تصير إلى الزيادة والنقصان فالتمرين الرياضي العنيف يقضى على القوة، وعدم التمرين أصلاً يأتي عليها كذلك. فالشجاعة وسط بين التهور والجبن وكذلك الحلم وسط بين الشراسة والضعف، والاعتدال وسط بين الشهوانية والبلادة والعزة وسط بين الغرور والخسة، والعفة وسط بين الزهد والتبذل.

الفضيلة إذن هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي

يعنيه أرسطو وسط اعتباري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط. فتقدير الحد الأوسط متروك لاستعداد الفرد الفطري لأداء ما يراه حدا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى متروك للظروف والملابسات الخارجية التي قد تحيط بالأداء ولذلك كلما طالت خبرة الفرد بالتمرس على فضيلة ما كانت قدرته على أدائها أكبر وأيسر. بمعنى أنه كلما مارس فرد فضيلة من الفضائل، أصبح أكبر قدرة على تحديد الحد الأوسط المناسب لظروف الأداء، ولذلك فالعوائق الداخلية قابلة للزوال بالمران والدربة. أما العوائق الخارجية فهي خارجة مثلاً الهجوم على العدو، ثم عندما يتبين ظروف هذا الهجوم، يحجم عنه حتى لا يقضى على حياته بلا جدوى في تحقيق النصر وهذا الإحجام حكماً، وليس جبناً، إنه الحد الوسط لأنه لو هجم رغم علمه بهذه الظروف لانتهى إلى الطرف المقابل وهو التهور والتهور رذيلة.

فالحد الأوسط عند أرسطو اعتباري صرف وبأعمال العقل يستطيع الفرد أن يتبين الحد الوسط في الفعل. ولكن هناك من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد.



الإلزام والمسئولية والجزاء
في القرآن الكريم

الإلزام والمسئولية والجزاء أمور متقاربة فلو لم يكن ثمة (إلزام) فلن تكون هناك (مسئولية)، وإذا انتفت المسئولية، فلن يكون هناك جزاء ولا عدالة.

أولاً: الإلزام:

الإلزام يعنى (إلزام المكلف بتصديق ما قرره الحق، وتنفيذ ما شرعه من الأحكام والأخذ بما وصى به من مكارم الأخلاق والعزوف عما نهي عنه من الأخلاق السيئة). ومن الآيات الكريمة التي تبرز مفهوم (الإلزام الخلقي) على أنه مقدرة مفطورة في الإنسان بحكم فطرته التي فطرها الله عليه قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١]، وهذه الآية المباركة تعنى أن الله تعالى خلق النفس الإنسانية وفطرها على الحكم فيما يتعلق بما هو "خير" أو "شر" وبالتالي فالحكم يكون من داخل النفس وليس من الخارج.

هذه القدرة ليست من قبيل الميل أو الهوى ﴿وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٢]، وليست أيضاً من قبيل التقليد الأعمى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[٣]، وهذا توكيد لضرورة التفكير والتبصر لتقييم الأوضاع بحيث يجئ الحكم الأخلاقي عن تدبر لما سيترتب عليه من آثار.

---

[١] سورة الشمس: الآيتان ٧ ـ ٨.

[٢] سورة ص: الآية ٢٦.

[٣] سورة الزخرف: الآية ٢٣.

ومن ثم نستطيع القول أن مصدر الإلزام الخلقي في الإسلام هو القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو سبحانه لا معقب لحكمه، إذ أن الكثير من الآيات القرآنية قد أشارت إلى ضرورة الالتزام بما جاء في القرآن والسنة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

سمات الإلزام الخلقي في القرآن الكريم:

١ـ الثبات:

هو أول السمات التي يتسم بها الإلزام الخلقي في الإسلام وقد جاءت هذه السمة من المصدر الذي يستمد منه القانون الأخلاقي أو الإلزام الخلقي، هذا المصدر هو مجموعة القيم الروحية الدينية التي ترتبط بالدين، ومن هنا كان ثباتها بثبات ذلك الدين عبر العصور، إذ أن غاية المؤمن طلب وجه الله تعالى ورضاه وهذه غاية يتمثل فيها الثبات كل الثبات، وذلك لأننا نجد أن الغايات التي تتعلق بالجاه، أو السلطان، أو طلب الرئاسة، أو حب المال وغيرها كلها تتسم بالتغير والنسبية فكلها تندرج تحت غاية مذاهب اللذة والمنفعة في الآخرة. أما هذه الغاية التي يتعلق بها قلب المؤمن وهي طلب وجه الله ورضاه كغاية قصوى لا تتعرض للتغير والنسبية، ومن هنا كان جدير بالإنسان الفاضل أن يتعلق قلبه بغاية ثابتة يسعى لتحقيقها بالخير من الأعمال من أن يتعلق قلبه بغايات زائلة متغيرة.

وما يقال على ثبات الغاية ينعكس بالتالي على ثبات القانون الأخلاقي الذي هو المعيار، والذي يمثل في الوقت نفسه مصدر الإلزام بالعمل الذي يهدف

---

[1] سورة النساء: الآية ٥٩.

إلى الغايـة، فـإذا كانـت الغايـة ثابتـة لـزم بالتـالي ثبـات القـانون والمعيـار والعكـس صحيح.

٢ـ الضرورة:

ومـصدر هـذه الـضرورة في القـانون الأخلاقـي أو الإلـزام الخلقـي تـأتي مـن كون هذا القانون من قبل مشرع آمن به الإنسان المسلم وأبرم بينه وبينه عهد الإيـمان الذي يقوم بمقتضاه وبكامل حريته الكامنة في الضمير بتنفيذ ما جاء به هذا القانون.

فالقانون من عند الله فقط أما الجانب الآخر وهو الإنسان فهو الذي يـستمع لصوته بما فيه من عقل وحساسية وعاطفة وضمير يقوم بـدور الرقيـب عـلى هـؤلاء جميعاً من أجل أن يشعرهم ويوجههم إلى ما في هذا القانون مـن ضرورة. والـي مـا في سلوكهم من اختلاف أو اتفاق مع القـانون الأخلاقـي، كمـا يـصور لنـا في نفـس الوقـت الحريـة الإنـسانية في أجـل معانيهـا ﴿لا إِكْـرَاهَ فِـي الـدِّينِ قَـدْ تَبَـيَّنَ الرُّشْـدُ مِـنَ الْغَيِّ﴾[١]، فليس هناك قهر خارجي أو داخلي أيا ما كان.

٣ـ الشمول:

يتسم القانون الأخلاقي في الإسلام بشموله لجميع البشر فيقول تعالى: ﴿يَـا أَيُّهَـا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٢]، فالعدالـة مـثلاً يجـب عـلى كـل فـرد وأن يطبقهـا على نسق واحد سواء كان يطبقها الفـرد عـلى نفـسه أم عـلى الآخـرين ﴿أَتَـأْمُرُونَ النَّـاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[٣]، ويقول تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[٤].

---

[١] سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

[٢] سورة الأعراف: الآية ١٥٨.

[٣] سورة البقرة: الآية ٤٤.

[٤] سورة المائدة: الآية ٨.

٤ـ إمكانية التحقيق:

يتسم القانون الأخلاقي في الإسلام بإمكانية التحقيق بعكس القوانين المثالية التي ظهرت في المذاهب الأخلاقية والتي اتسمت بالصورية، وصعوبة تطبيقها وتنفيذها. فالواجب في القرآن الكريم لا يفرض على الإنسان إلا عندما يكون ممكناً، ولكنه ضروري وذلك في قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[١]. كما يشير القرآن الكريم إلى ضرورة تيسير الظروف الخارجية لأداء الواجبات الأخلاقيات دون مشقة تستنفذ قوى الإنسان بلا جدوى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿طه۞ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى۞ إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾[٣]. وحكمة الله في ذلك أن إطالة العبادة قد يترتب عليها تعويق عن أداء واجبات الحياة على اختلافها، كما أن إطالة العبادة في بعض الأحيان قد تتحول إلى نوع من الآلية. وكذلك فإن الإفراط في العبادة قد يؤدي إلى الشعور بثقلها وهو ما لا يجب أن يكون، فالله تعالى لم يطالب الإنسان بتنفيذ القانون الأخلاقي إلا بالقدر الذي يتمتع به هذا الإنسان من قدرات على تنفيذه.

٥ـ التدرج في التنفيذ:

وذلك لاختلاف قدرات الأفراد على تنفيذ الواجبات الدينية والأخلاقية، فقد وضع سبحانه وتعالى حسابه لطبيعة الإنسان وظروفه المختلفة التي تؤثر في طبيعته. ويراعي ما هو راسخ في النفس ليس من السهل تبديله.

كما لجأ القرآن الكريم إلى أسلوب التدرج وذلك بالنسبة لكيفية الإقلاع

---

[١] سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

[٢] سورة البقرة: الآية ١٨٥.

[٣] سورة طه: الآيات ١ـ ٣.

عن العادات السيئة الراسخة مثل: "تناول الخمور" فكان من الممكن أن ينزل الأمر مرة واحدة بتحريم الخمر، فنجد عملية التحريم هذه قد نزلت في أربع آيات متباعدات، يقول تعالى في الآية الأولى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[1]، ثُمَّ يأتي في الآية الثانية بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[2]، ثم قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[3]، وبهذه الآية بدأ ظهور النهي الصريح عن شرب الخمر، وإن كان جزئياً، إلاَّ أنَّه شمل بعض ساعات اليوم، فجاء الوقت ليصدر الأمر الإلهي بالتحريم المطلق، فكان قوله سبحانه: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[4].

فالتدرج هنا له حكمة، وهي تفادي الصدام بتمسك الناس بما اعتادوا فيحدث نتيجة عكسية، ولقد أدركت السيدة عائشة رضي الله عنها هذه الحقيقة فقالت فيما رواه البخاري في كتابه (فضائل القرآن): "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً"[5].

---

[1] سورة النحل: الآية ٦٧.

[2] سورة البقرة: الآية ٢١٩.

[3] سورة النساء: الآية ٤٣.

[4] سورة المائدة: الآية ٩٠.

[5] رواه البخاري في صحيحه برقم ٤٦٠٩.

مصادر الإلزام في القرآن الكريم:

مصدر الإلزام الأخلاقي في الإسلام لم يقم على الحدس أو الضمير كما هو الشأن في الفكر اليوناني القديم، وفي فلسفة العقليين والحدسيين حديثاً، ولم يقم كذلك على السمع أو الأمر الإلهي وحده، كما في الفلسفة الإلهية الأخلاقية في العصور الوسطى، كما أنه لم يقم اعتماداً على سلطان اللذة أو المنفعة كما هو الشأن عند أصحاب المذاهب النفعية في الفلسفة الحديثة، ولكنه اعتمد على أكثر من عنصر من هذه العناصر، مكونا معاً نسيجاً واحداً يكون مصدر الإلزام بالواجب الأخلاقي في الإسلام وتكاد تنحصر هذه المصادر فيما يلي:

١ـ الواجب بذاته مصدر للإلزام:

والمقصود به الفعل الذي يجب لمجموع من الصفات يتضمنها ذات الفعل أو السلوك فتجعل منه واجباً بغضِّ النظر عما يترتب عليه من نفع أو ثواب.

والواجب الأخلاقي بهذا المعنى يقترب من "الخير" بمعناه الواسع أولاً وقبل كل شيء، بحيث لا يدع لسلطان الثواب أو المنفعة أي سيادة عليه، بل يدفعه الأمر ومن أجل الخير فقط إلى أن يضحي بالثروة، أو اللذائذ أو بالحياة ذاتها، وهذا نجده في العمل ابتغاء مرضاة الله الذي هو تعبير روحي عن معنى أداء الواجب لذاته.

٢ـ العقل:

فقد حث القرآن الكريم على ضرورة النظر العقلي وترك التقليد، فالعقل هو الهادي لمعرفة الله تعالى، وهو المؤدي إلى الطاعة والبعد عن المعصية، وهو عماد طرق الإلزام، إذ أوضح القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان يعبده، وأنه يريد اختباره في هذه الحياة الدنيا كما بين أنه لا إكراه في الدين، ودل على الأوامر والنواهي، لذلك كان الاقتناع العقلي بصحة القضايا العقلية والمبادئ

والأحكام من أول أنواع الإلزام.

٣- الضمير:

عرفت اللغة العربية الضمير على أنه تعبير عن "ما هو مضمر في النفس" واستخدم بالمعنى الاصطلاحي على أنَّه "زاجر"، فقد قيل "من لم يكن له من نفسه زاجراً فلم تنفعه الزواجر". وأحياناً أخرى يستخدم بمعنى : "الواعظ". أما عن القوة التي تقوم بوظيفة المنع أو الحيلولة دون عمل الشر، أو الآمرة بعمل الخير، فقد ظلت مبهمة في القرآن الكريم ودخلت في أكثر من معنى. إذ تارة يعبر القرآن الكريم على تلك القوة بالنفس ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١]، كما جاءت بمعنى الروح ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[٢]، كما ورد التعبير عنها بمعنى القلب ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[٣].

فالضمير داخل في معنى كل منها مع شيء من التسامح، إذ هو عبارة عن حالة نفسية من الانشراح أو الانقباض، ويتكون من الحكم العقلي على الأفعال بالنظر إلى حسنها وقبحها، نفعها وضررها.

ولما كان المؤمن مجاهداً بين الخير والشر، فإنَّ سلاحه هو الضمير أو النفس اللوامة، ذلك أن الإنسان في إمكانه التحايل على كل شيء وخداعه إلا ضميره الذي يوجه إلى صاحبه دائماً التأنيب، حتى يرده إلى الخير.

وقد ربط القرآن الكريم بين اطمئنان النفس وبين العمل الصالح الذي يؤدي

---

[١] سورة الشمس: الآيتان ٧- ٨.

[٢] سورة المجادلة: الآية ٢٢.

[٣] سورة الأحزاب: الآية ٥.

بالإنسان إلى حسن الجزاء يقول تعالى: ﴿يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً۞ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي۞ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[1]، وقيل في تفسير النفس المطمئنة "أنها النفس الآمنة التي لا يستغرقها خوف ولا حزن، وهي النفس المؤمنة أو المطمئنة للحق الذي سكنها ثلج اليقين فلا ينتابها شك، وقد قالﷺ: "البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس"[2]، وقال أيضاً: "استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك"[3].

٤ـ السمع:

وهو مجموعة التعاليم الدينية التي تصل إلى الإنسان عن طريق الكتاب والسنة والسمع هو الذي يستقى منه الناس الأمر بعمل الخيرات والنهي عن عمل السيئات وذلك من خلال المواعظ والإرشادات الدينية. لكن يجب أن نعلم أن السمع يركز على موطن الخير وموطن الشر، وعلى الإنسان أن يختار بين الأمرين بمحض حريته.

٥ـ الإلزام بالترهيب والترغيب:

وذلك بتحذير العاصي من انتقام الله تعالى منه في النفس والأولاد، أو في الأموال والثمرات. هذا في الدنيا. أما في الآخرة فتحذيره من أحوال القيامة وعذاب النار، وفي جانب الترغيب وعد بخير الدنيا، وحفظ النعمة، ونعيم الجنة: ﴿إِنَّ

---

[1] سورة الفجر: الآيات ٢٧ ـ ٣٠.

[2] رواه مسلم برقم ٤٦٣٢.

[3] رواه أحمد في مسنده، برقم ١٧٣٢٠، والدارمي في سننه برقم ٢٥٣٣. وإسناده حسن.

الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[1]. وأن الآيات كثيرة والتي جاءت بأنواع العذاب التي لحقت بالأمم التي انحرفت أخلاقياً. فالمبدأ الرئيسي الذي صدرت عنه الشريعة الإلهية كلها يتمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[3].

٦ـ الإلزام بسلطة الجماعة:

الجماعة تعد سلطة ملزمة من حيث التزامها هي نفسها بشرع الله وبأمرها بالمعروف، ونهيها عن المنكر. يقول الحق تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[4].

ومن هنا كان مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساساً يرتكز عليه البناء الأخلاقي في الإسلام ﴿يَابُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[5]. وحث الرسولﷺ على تغيير المنكر باليد، أو باللسان، فإن لم يستطيع فبالقلب.

فمن الناس من يكون وازعهم الإيماني ضعيفاً، فلا يخافون من الله خوفهم من الناس فإنهم لو تركوا وشأنهم لبثوا الفساد في المجتمع. وإذا زاد الفساد والانحراف الأخلاقي في المجتمع أنزل الله عذابه وعقابه ليعم الفاسدين بل وغير الفاسدين، لأنهم لم يمنعوا غيرهم عن المنكرات فكان حكمهم واحد وإذا نظرنا للمجتمع الغربي نجده خير شاهد على فساد المجتمع لما يمارسوه من انحرافات

---

[1] سورة الانفطار: الآيتان ١٣ـ ١٤.

[2] سورة الأعراف: الآية ٢٨.

[3] سورة النحل: الآية ٩٠.

[4] سورة آل عمران: الآية ١١٠.

[5] سورة لقمان: الآية ١٧.

أخلاقية تحت أعين الناس، وفي حراسة رجال الشرطة.

ثانياً: المسئولية:

المسئولية هي إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال وباستعداده لتحمل نتائجها. فهي تحتوى على ارتباطين: ارتباط بالعمل المكلف به الشخص، وارتباط بمن يحكم على هذا العمل ونتائج الأفعال إما أن تكون معنوية (الاحترام أو الاحتقار)، أو قانونية (الثواب أو العقاب) أو اقتصادية (التعويض المالي عن الضرر اللاحق بالضحية)، أو دينية (النعيم أو الجحيم في الآخرة) أو أخلاقية (المدح أو الذم)، الخ.

وتنقسم المسئولية إلى أنواع:

١ـ المسئولية الأخلاقية: وتتعلق بالأفعال التي يكون المرء فيها مسئولاً أمام ضميره، وأمام الله. وتندرج فيها النوايا، أو الأفعال الباطنة.

٢ـ المسئولية المدنية: وتتعلق بالأفعال الظاهرة سواء ما تم منها، وما هو بسبيل الحدوث. وتتحدد هذه المسئولية وفقاً للقوانين الوضيعة الإنسانية لا وفقاً للقانون الأخلاقي.

٣ـ المسئولية الاجتماعية: وتتعلق بالمسئولية أمام المجتمع، والأسرة، السلطة المكلفة وغيرها، وأن القرآن الكريم ليذكر هذه الثلاثة مجتمعة في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]. وكل مسئولية فهي مسئولية أخلاقية ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾[2].

والإنسان في القرآن الكريم أنفرد بمبدأ "المسئولية" وحده من بين جميع

---

[1] سورة الأنفال: الآية ٢٧.

[2] سورة الإسراء: الآية ٣٤.

المخلوقات حيث أراد ألا يكون في الكون مسخراً كباقي المخلوقات والكائنات، وإنما أراد أن يكون له حرية الاختيار، فتصدى لحمل الأمانة. ووضع نفسه في موقع المساءلة عن الحساب مقابل امتلاكه الإرادة وحرية الاختيار ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[1].

إن تقدير المسئولية في الإسلام كان لحكمة أن تسير أمور الإدارة في المجتمع الإسلامي على الوجه الأمثل، فتؤدي الأعمال على الوجه الأكمل، وفي الوقت المحدد، وفي اتجاه غاياتها. وأن التخلف الذي لحق بالأمة ناتج عن سوء تقدير قيمة المسئولية، وما يترتب على ضياعها من إضرار بمصالح العباد ومصالح المجتمعات والأمم. وهنا نذكر بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال كلمته الباقية: "لو أن دابة عثرت بشط العراق لاعتبر عمر نفسه مسئولاً عنها".

فعثار الدابة في الطريق ليس أمراً هيناً، ولكنه إشارة على ما وراء تعثر الدابة من أن الطريق لم يكن ممهداً، والى أن الطريق غير الممهد كما يضر الدواب سيضر البشر، وإذا كثر العثار كثرت الأضرار. فقد يكون الطريق طريقاً لشئون النقل والتجارة، أو لإمداد الجيوش، أو لإنقاذ مدينة تحترق، أو قافلة توشك أن تهلك في جوف الصحراء وغير ذلك.

وهنا تتضح الرؤية الإسلامية المتحضرة والمستقبلية بدلالاتها جميعاً أن الإسلام نظر إلى أمر "المسئولية" باعتبار تحملها والنهوض الصحيح بها مرتكزاً أساسياً لضمان سير الأمور كلها في المجتمع.

---

[1] سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

فالمسئولية في الإسلام أمانة، وعلى كل من يتولاها يجب أن يأخذها بحقها ويلتزم "الإحسان" في كل ما يقوم به من عمل ابتغاء مرضاة الله. كما قال صلى الله عليه وسلم في معنى الإحسان: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[١].

فالإسلام لا يجعل من المسئولية كلمة مستكرهة مزعجة، بل هو شعور نبيل، لأنه شعور المرء بالاستقلال، والقدرة على تغيير معالم الأشياء وعلى معالجتها بالعزيمة والإرادة المبتكرة. لتحقيق المصالح المادية والأدبية، وترسيخ القيم الأخلاقية والاجتماعية مصداقاً لنداء الله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[٢].

شروط المسئولية الأخلاقية:

١ـ القدرة على أداء الفعل (التمكين):

هي شرط الفعل وشرط المسئولية المترتبة على ذلك الفعل، حيث أن المجبر والمقهور على فعل معين لا يسأل عن ذلك الفعل:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له   إياك إياك أن تبتل بالماء

فتمكين الله تعالى لعبده بالإقدار على الفعل وتهيئة كل الأسباب المتاحة التي تعينه على أداء الفعل، ومنحه القوة والطاقة، والإنعام بالعقل كل ذلك كان توطئة لمسئولية الإنسان عن أفعاله. ولذلك رفع القلم عن النائم، والمجنون، والصبي. لأنهم فقدوا القدرة على التمييز ومن ثم تسقط عنهم المسئولية الأخلاقية. فالله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[٣]، ويقول تعالى: ﴿وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٤].

---

[١] رواه البخاري في صحيحه، برقم ٤٨، ورواه مسلم في صحيحه برقم ٩.

[٢] سورة التوبة: الآية ١٠٥.

[٣] سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

[٤] سورة النحل: الآية ٩٣.

٢ـ العلم بطبيعة الفعل (التبيين):

فلابد للفاعل أن يكون على علم ومعرفة بالشرع والقانون، فالله تعالى بين للناس جميعاً ما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن يتركوه، وبين لهم الحلال من الحرام وزود الإنسان بالعقل كأداة للتمييز والاعتبار وبه يدرك الفرق بين الخير والشر. ولذلك انتفت المسئولية عن الطفل غير الراشد. ومع العقل توجد الفطرة التي تجعل من لم تفسد فطرته قادراً على معرفة الخير من الشر ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١].

٣ـ الإرادة في اختيار الفعل (التعيين):

فالإرادة والنية والقصد لأداء الفعل ـ برغم الفوارق الطفيفة التي بينها ـ هي كلها بمعنى واحد. وهي محور المسئولية الأخلاقية ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[٢]. ويقول سبحانه: ﴿إِلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٣].

ننتهي إلى أن المسئولية ضرورة وجودية تتلازم مع وجود الإنسان نفسه، لأن الإنسان لابد أن يفعل من أجل تحقيق إمكانياته وإلا كان عدما، فمجرد وجوده يقتضي منه الفعل، وعلى الفعل تترتب المسئولية الأخلاقية. وفي مقابل تلك المسئولية توجد سلطة تقييم الفعل، والسلطة هنا إما الإرادة الإلهية الذي سيحاسب البشر على أفعالهم أو سلطة القانون، أو سلطة الضمير، أو سلطة المجتمع.

---

[١] سورة الشمس: الآيتان ٧ـ ٨.

[٢] سورة الأحزاب: الآية ٥.

[٣] سورة النحل: الآية ١٠٦.

ثالثاً: الجزاء:

إن الإلزام يستلزم الإجابة على "الدعوة" دعوة عمل الواجب وبمجرد أن يجيب بالإيجاب أو السلب، يتحمل "المسئولية" وعندئذ يظهر التقويم للموقف، وهذا هو الجزاء.

والجزاء له ميادين ثلاثة، فهناك الجزاء الأخلاقي، والجزاء القانوني، والجزاء الإلهي.

١- الجزاء الأخلاقي:

فإنه يبدو لأول وهلة أنه يتعارض مع فكرة الواجب للواجب وهي الفكرة التي لا تنظر إلى الجزاء أو إلى ما يترتب على الفعل: فعل الواجب، ولكن يجب أن نميز بين ما يسمى نزعة أخلاقية "وبين الأهداف التي ننشدها، فهذان أمران متمايزان ويمكن ألا يرتبط أحدهما بالآخر وإن كان يجوز أن يكون الجزاء حافزاً. أن كل سلوك حسناً كان أو سيئاً تصاحبه حالة داخلية "ضميرية" تتناسب معه، ففكرة الواجب تحدث أصداء، تختلف في درجة عمقها وتعبر عن الرضا في حالة النجاح، وعن الألم ف حالة الفشل.

وإذا حدث ولم يستشعر الفرد شيئاً، أي إذا حدث وفقد الفرد معنى الخير والشر تماماً، فهذا لا يعني أن الجزاء الأخلاقي لا يوجد بالنسبة له، إنما يعني أنه موجود ولكن في حالة سلب. حيث إن السلوك والجزاء لا ينفصلان وإنما وجودهما معاً قد يكون إيجابياً أو سلبياً.

إنَّ حقيقة الجزاء الأخلاقي لا تكمن في مجرد الشعور بالراحة أو الألم أي بالرضا، والندم، فهذا مستوى انفعالي لا يؤدي المقصود بالجزاء الأخلاقي. وإنما

الجزاء الأخلاقي يتضمن إصلاحاً وهذا ما يتمثل في "التوبة" فالتوبة أمر طبيعي أخلاقي بالمعنى الحقيقي لكلمة "أخلاق"، فهي ترجمة وتجديد للإيمان وللأخلاق، إذ كلما كان الندم أعمق، كان ارتباط هذا الشعور بضرورة الإصلاح أقوى، ولذلك قالﷺ: "المؤمن من يرى ذنبه فوقه كالجبل، يخاف أن يقع عليه والمنافق من يرى ذنبه كذباب مر على أنفه فأطاره". والتوبة واجب يفرضه الشرع علينا لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]. والإنسان لا يكفيه إذا اقترف ذنباً أن يعزم على آلا يعود إليه فهذا العزم لا يرفع آثار العمل المقترف، إن المطلوب في الأخلاق الإسلامية أن يكون هناك موقفاً وتقديراً إرادياً يتوجه من خلاله الفرد إلى ما فعل في الماضي فيدرسه من أجل أن يتبين عن وعى آثاره السيئة، وينتقل إلى حاضره ليرى أين هو من هذا الأثر السيئ، ثم ينظر إلى المستقبل بنية الإصلاح.

التوبة في القرآن الكريم تعنى الإصلاح الداخلي والخارجي وقد بين سبحانه أن الخطأ ينتهك واجب شخصي .. ويطلق عليه "حق الله" مثل عصيان الله، وخطأ بحق الغير، ويطلق عليه "حق العباد" وهذا النوع الأخير يتطلب ما يسمى بـ "الإبراء" أي إبراء من أولئك الذين أسأنا إليهم.

إننا بالتوبة نعمل على أن ننقذ النفس من السوء، فالنفس بقواها تكتسب القدرة على السلوك الطيب بالنية والجهد لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[2]، بل أن الفعل السيئ له انعكاساته ليس فقط على النفس بل أيضاً على العقل ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[3].

---

[1] سورة النور: الآية ٣١.

[2] سورة الأنفال: الآية ٢٩.

[3] سورة المطففين: الآية ١٤.

٢ـ الجزاء القانوني:

وهو يعني "العقوبة" بمختلف إجراءاتها التأديبية والعقابية والنظام العقابي في الجزاء الإسلامي يضم نوعين من الجزاءات:

(أ) الحدود: وهي الجزاءات التي حددها الشرع بدقة وصرامة.

(ب) التعزيزات: وهي متروكة لتقدير القضاة.

والنوع الأول: يضم قلة من الجرائم مثل: السرقة، والزنا، وشرب الخمر والعقوبة فيه مطلقة، أما النوع الثاني: فيضم باقي الجرائم الأخرى. والعفو عن جرائم النوع الأول لا يكون إلا إذا لم يصل الأمر بعد إلى السلطة القائمة على شئون البلاد يقول تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾[1].

والإسلام في تشريعه العقابي يحرص على استنفاد كل الفروض المعقولة لمصلحة المتهم، وألا يدينه دون وجه حق، طالما أنه يمكن إثبات براءته لأن الإسلام يجعل من حياة الإنسان وبدنه وماله وعرضه أشياء مقدسة أو حرمات.

٣ـ الجزاء الإلهي:

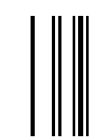
الإيمان يقتضي ضرورة الخضوع للأوامر الإلهية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2]، وهذه الأوامر خير للإنسان ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾[3]. فالتعاليم القرآنية تتضمن العلة من صدروها وهو خير الإنسان والابتعاد عن السوء حتى لا يلقى الجزاء الخاص به.

---

[1] سورة المائدة: الآية ٣٩.

[2] سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

[3] سورة النساء: الآية ٦٦.



النية والفعل عند المحاسبي

المحاسبي : هو الحارث بن أسد المحاسبي وكنيته أبو عبد الله، ولقب بالمحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه من الناحيتين الدينية والخلقية. ولد بالبصرة عام (١٧٠هـ) وتوفي ببغداد (٢٤٣هـ) وقد ألف الكثير من الكتب من أهمها الرعاية لحقوق الله عز وجل" ورسالة التوهم" وضح فيها العلاقة بين النية والفعل.

لقد ركز المحاسبي علي النية كشرط أساسي لأي فعل جدير بصفة الأخلاقية والنية التي يبتغيها المحاسبي هي طاعة الله ورسوله وابتغاء وجه الله تعالى، والنية عند المحاسبي تتخلل كل فعل إنساني، فالمباح من الأفعال التي اعتادها الإنسان يمكن أن يكون له ثوابه إذا اقترن بالنية الصحيحة كالطعام بنية القوة علي الطاعة، واللباس لستر العورة، ولإظهار النعمة، وترويح النفس بنية تجديد قواها علي الطاعة. أما إذا اقترنت هذه الأفعال بنية فاسدة فإنها تنقلب آثاما، كأن يكون الطعام بنية القوة علي الشهوة، اللباس تكبرا، والعبادة رياءً ..

والنية عند المحاسبي: هي إرادة أن يعمل بمعنى من المعاني إذا أراد أن يعمل ذلك العمل لذلك المعنى، فتلك الإرادة نية، إما لله تعالى، وإما لغيره.

فإذا كانت النية قصد الفعل علي نحو مستتر فهي أساس الحكم علي الفعل صوابا كان أم خطأ، وبالتالي فإن الجزاء علي الفعل من ثواب أو عقاب يتوقف علي النية والإرادة من وراء هذا الفعل، فذلك الشخص الذي يسقط منه مبلغ من المال رغما عنه ودون قصد، ثم وجد ذلك المبلغ فقير فأخذه وانتفع به، هل يعد ذلك صدقة؟

الجواب: يكون بالنفي لانتفاء النية وعنصر الإرادة، ولذلك فإن حديث "وإنما الأعمال بالنيات" يعتبر معتمدا أساسيا عند المحاسبي في تحديد خيرية الفعل الأخلاقي.

وقد وضع المحاسبي للفعل الأخلاقي خطوات ومراحل يمر بها الإنسان قبل الأقدام علي الفعل وهو في مرحلة الإمكان حتى يصير واقعا متعينا.

مراحل الفعل الإنساني:

١- الفعل في مرحلة الإمكان:

يرى المحاسبي أنه يجب علي الإنسان أن يتثبت من الفعل قبل الإقدام عليه بداية من عقد النية، وحتى خروجه إلى الجوارح حتى يتبين له ما يجب تركه وما ينبغي فعله، وأن يسأل نفسه ماذا يفعل؟ ولمن يفعل؟ وما الغاية من فعله؟ ثم لابد له أن يذكر نفسه بأنها ستعرض علي الله، وتخويفها من زوال نعمة الله، ثم أخيرا لابد أن يستعين بالله ليقوى ضعفه ويقهر هواه.

٢- مرحلة الهم بالفعل (حديث النفس):

مرحلة الهم بالفعل تتعلق بما يدور في النفس من رغبات وخواطر وأفكار تتأرجح ما بين ضغطها علي الإنسان لأن (يفعل) وبين الانسحاب عنه للحظات، فهو يميل بين الفعل والترك، فلا يكتب عليه شيء حتى يصير إلى إحداهما.

ويرى المحاسبي أن من رحمة الله تعالى ولطفه بعبادة أنه تجاوز عن محاسبة الإنسان في هذه المرحلة، ولم يرتب عليها مسئوليته مصدقا لقولهﷺ: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم به أو تعمل" أي أن الإنسان في هذه المرحلة غير مؤاخذ علي عمل القلب ما لم يخرج إلى التحقيق الفعلي، وفيما روى الرسولﷺ عن ربه في الحديث القدسي : "قال الله عز وجل إذا هم عبدي بسيئة، فلا تكتسبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها عليه سيئة، وإذا هم عبدي بحسنة فلم يعملها، فاكتبوها له حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشرًا".

٣ـ مرحلة النية المؤكدة وإصرار علي الفعل:

إذا كان الخاطر الذي توسوس به النفس نحو المعصية واعتقده القلب وأصر عليه وعزم علي فعله، فهو مذموم وفاعله عاص لله قال تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[1]. وروى عن رسول اللهﷺ: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه".

وإذا كانت النية معيار الفعل الأخلاقي فتجعله فضيلة أو رذيلة، إلا أنها لا تؤثر في عمل الشر فلا تنقله إلى كونه خيرا، فالذي إلى يسرق لينفق في سبيل الله، عمله فاسد، وذلك الذي يسرق ليطعم فقيرا من مال غيره كان عمله ظلما ومعصيته، والغنية التي أرادت أن تتصدق بكسبها الخبيث، ففعلها غير أخلاقي، وإن كانت النية طيبة، فالنية، وحدها لا تكفي لإضفاء الخيرية والمشروعية علي أفعالنا، إذا لابد أن تتطابق نوايانا الداخلية مع ما تترجم جوارحنا.

لكن لنا أن نتساءل : هل تكفي مرحلة النية والعقد بالقلب على أداء الفعل لحصد ثمار أفعالنا؟

يجيب المحاسبي : بالنفي لأن مرحلة عقد القلب تمثل مرحلة العزم وليس العمل، والعزم لا تعب فيه علي النفس، مثلها في ذلك نية الضعفاء التي لا تتحقق . فلا يكون العازم مطيعا إلا إذا قام لله تعالى، ولا تحكم للنفس بالحلم إلا عند الغضب، ولا نية للصيام إلا بالصوم لأن العزم هو نية فقط لا الفعل.

وعلي هذا فالفعل ليس مجرد نية أو عزم، ولا يقف عند حد التمني ولكنه

[1] سورة البقرة: الآية ٢٢٥.

سير من الباطن إلى الظاهر، فالفعل الخاطئ مثلا يبدأ بالتحفظ وضعف العزيمة، ثم يتحول هذا الخاطر إلي انبساط، أي يستريح القلب إلى مواطأة الفعل، ثم يميل إلى اليسير منه، ثم إلى ما هو أكثر، ثم الوقوع في الخطأ.

٤ـ مرحلة أداء الفعل وخروجه إلى حيز التنفيذ:

وهي مرحلة الترجمة الفعلية لما يجري بداخل الإنسان، ولما عقد العزم عليه، والإنسان في كل أحواله وأفعاله الظاهرة الباطنة مسئول أمام الله تعالى في الدنيا والآخرة، بل ومسئول أيضا أمام الناس، ففاعل الفضيلة أو الخير إذا كان كثير التصدق، فإنه وإن حاول أن تكون صدقته سراً إلا أن الله يقيض له أحيانا من يحدث عنها، وإن كان ذلك الفقير المتصدق عليه.

النية والفعل:

النية عند المحاسبي نوعان :نية قصد،وهي إرادة الفعل، حالا. ونية عزم : وهي إرادة الفل مستقبلا، وهذا يتضح في التفرقة بين فعلين اختلفا في النية والقصد واتفقا في النتيجة، الأول: تتوافر فيه النية الطيبة، والآخر: تتوافر فيه سوء النية، الأول: قدم النية علي عدم المعصية ثم عرضت له المعصية ففعل وعصى، ففي هذه الحالة لم يكن يعزم علي المعصية بل توافرت النية علي عدم المعصية.

أما الثاني: فكانت نيته أن يعصي، فعرضت له المعصية، فآتاها ناسيا غافلا عن نهي الله، فهذا عاصي في وقت فعله، وقبل وقت فعله. ويؤكد المحاسبي علي أن حسن النوايا . لا تكفي وحده لرفع المسئولية عما يترتب عليها من معاصي أو شرور، ولذلك يرى المحاسبي أن من نوى علي عدم المعصية، ثم عصى غافلا، فهذا غافل عن ذكر سوء العقاب رغم نيته الطيبة، كما أنه عصى بسبب ترك شدة الحذر أن يلزم قلبه.

فلابد للفعل الأخلاقي عند المحاسبي من شكل ومضمون : الأول يتمثل في السلوك، الثاني يتمثل في النية أو الإرادة الحسنة.

لكن إذا كان الفعل خيرا يغير توافر النية الطيبة ماذا يقول المحاسبي؟ يقول المحاسبي: أن الفعل في هذه الحالة يتدرج في سلم الفضيلة انطلاقا من نية صاحبه ويضرب المحاسبي مثلا بإدخال السرور علي المسلم ينبغي للفاعل في هذه الحالة التثبت أولا لينظر ماذا يريد بإدخال هذا السرور؟.

فإذا كان لمنفعة له في مال أو غذاء وفي هذه الحالة لا يكون الفعل خالصا لوجه الله ويفسد بفساد النية. وإذا كان يريد بإدخال السرور علي المسلم الرغبة في ثواب الله، تصح نيته، لأن الرغبة في الثواب، والرهبة من العقاب لا يقللان من إخلاص العمل لوجه الله لأن الخوف والرجاء هنا لله تعالى لا لغيره. وأما إذا كان يريد بإدخال السرور ابتغاء مرضاة الله والفوز بمشاهدته فهي أعلى المراتب وأسماها، وهذا العمل لكي يكون خالصًا لوجه الله يؤكد المحاسبي علي أن تتوفر فيه هذه الشروط:

١ـ لا يجب أن يطلع أحد علي فعله.

٢ـ عدم حب المحمدة من الناس أن أطلعوا علي فعله حتى يهرب الإنسان من وسوسة النفس بالإعجاب بالعمل، أو بذكره أمام الآخرين ليحظى بالمدح، فلا ينتظر جزاء ولا شكورا، ولا يعنيه حمدوه علي فعله أم لم يحمدوه.

لكن هل الثناء علي الفعل يقلل من قيمته؟

الإجابة بالنفي فالصادق لا يجب عليه أن يكره الثناء ويحب المذمة، ولا يرضى بالسقوط في أعين الناس، بل يميل للثناء الحسن والقول الجميل والمحبة من الناس وفي ذلك قالﷺ: "إن الله إذا حب عبدا لم يخرجه من الدنيا حتى يملأ مسامعه بما يحب" لكن

ينبغي إلا ينتظر ولا ينبغي إلا وجه الله تعالى والدار الآخرة.

وهنا يطرح المحاسبي الميول والدوافع والرغبات، ويخلص الفعل الإنساني من أي منفعة تبعد بالفعل عن "الواجب لذاته" بما في ذلك الثواب والعقاب وكافة الجزاءات، لكنه في الوقت نفسه لا يتجاهل عامل الترغيب والترهيب والثواب والعقاب في عملية الالتزام بعمل (الواجب).

والمحاسبي هنا قد سبق "كانط" فيلسوف الواجب الأخلاقي في جعله "النية " أو "الإرادة الطيبة" عنصرا جوهريا في الأخلاق إلا أن المحاسبي لم يسرف في الصورية التي عند كانط والتي ألغى بها كل العواطف والميول والإحساسات، فلا طاعة إلا لأمر الواجب، دون أن نمنى النفس بأدنى نصيب من السعادة. كما اختلفت الغاية من الفعل الأخلاقي عند كل منهما : فغاية "كانط" الاتساق مع مبدأ الواجب، وغاية المحاسبي: ابتغاء مرضاة الله.

معيار الفعل:

جمع المحاسبي بين المعيار الموضوعي الخارجي، والمعيار الباطني الداخلي، الأول: هو تلك المبادئ التي أتت بها الشريعة الإسلامية والتي تميز بين الخير والشر. والثاني: يتعلق بالوجدان، أو القلب، أو الضمير أو النية التي بها يستطيع أن يميز بين الخير والشر، والحسن والقبيح، فإذا شعر الإنسان بأن نيته ليست خالصة لوجه الله، فإن المعيار الذي هنا من أجل صحته الفعل هو تغيير النية بترك الفعل، فالذي يدعو أشخاصا علي طعام بنية الاستعانة بهم علي ظلم، أو منفعة في نفسه، فعليه تغيير هذه النية، بنية حسنة فيدعوهم لتوطيد المحبة والصداقة، أو لحسن لقاء بلقاء، فتغيير النية يعد معيارا هاما لصحة الفعل من أجل إرادة الله وحدة بالعمل والقول، وترك التزين، وحب الثواب من المخلوقين.

ويقدم المحاسبي معيارا نفسيا آخر لقياس صحة الفعل، فإذا عرض علي الإنسان أمران واجبان، لم يدر أيهما أوجب، ففي هذه الحالة ينظر أيهما أخف علي قلبه، وليأتي بالأثقل فدائما ما وافق الشهوة خفيف علي النفس، وما ينافر الهوى ثقيل عليها، لأن النفس أمارة بالسوء وتميل للأخف والأسهل، وتبعد عن الأشق والأعسر وأن كان صوابا وهذا يسمى بالعلاج الأضداد. مصداقا لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾[1]. فقد يكون الفعل شرا في نظر الناس كالجهاد في سبيل الله، وهو خير عند المؤمنين.

لكن إذا كان هناك فعلان يستويان في الخفة والثقل ولا يستطيع الإنسان أن يعلم أيهما أثقل علي نفسه فماذا يفعل؟

يجيب المحاسبي: أن علي الإنسان في هذه الحالة أن يعرض نفسه علي الموت، أيهما يحب أن يأتيه الموت وهو عليه، فإن وجد نفسه تجزع أن يأتيها الموت وهي عاملة بأحدهما ولا تجزع أن يأتيهما عند الآخر، فلينظر لم جزعت؟ فكل ما يكره الإنسان أن يأتيه الموت عليه فيجب تركه، فالنفس لا تجزع إلا لبلية. والمحاسبي لا يتجاهل معيار " العقل" للتميز بين الحق والباطن والخير والشر. ومعيار العقل في الاعتبار الذي يجعل الإنسان كالمعاين لما قد غاب عنه وبه ينظر إلى حسن الأمور وقبحها، ويعرف من أين صار الحسن حسنًا، والقبيح قبيحًا.

فالمحاسبي جمع أكثر من معيار لتقييم الفعل الأخلاقي، فتجنبا ما وقعت فيه مقاييس الفلسفات الغريبة التي تجاهلت المصدر السماوي مما جعلها لا تتفق علي مقياس أخلاقي واحد، فالبرجماتية قاست الفعل علي ما يحقق من نتائج

---

[1] سورة البقرة: الآية ٢١٦.

ومنافع وجعلت من الأخلاق سلعته تشتري وتباع، والفلسفة المارکسية جردت الفعل من أي معنى ديني وردت جميع الأفعال إلي الأساس المادي، متجاهلة دور الدين في تكوين الحضارة الإنسانية، وأهميته كمنهج وأخلاقي وفكري وسياسي يستهدف العلو بقيمة الإنسان وتحريره من الظلم والقهر.

الغاية من الفعل:

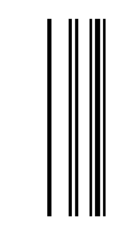
الغاية هي ما يهدف إليه الإنسان من وراء فعله، وهي الهدف البعيد أو الغرض من الفعل، وكلما كانت الغاية أسمى وأشرف كان الفعل الأخلاقي أكثر قيمة ولكي يكتمل الفعل الأخلاقي لابد وأن ترتبط نيته بغايته، فلا يكفي أن انوي الصوم، ولكن لا بد وأن انوي الصوم لله تعالى وابتغاء مرضاته.

ولكي تكون الغاية لله تعالى ينبهنا المحاسبي علي ضرورة متابعة الخواطر المصاحبة للعمل ومراقبتها وتصفيتها حتى تكون لوجه الله ولكي يحميها من الرياء والآفات التي تفسد العمل مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾[1].

وعلى هذا فغاية الفعل عند المحاسبي لابد وأن تكون لوجه الله، وهو يتسق في ذلك مع الدين الإسلامي وقاعدته الشرعية "الأمور بمقاصدها" وهنا ترتد أخلاقية الأفعال الإنسانية إلى البواعث والنيات دون النتائج والآثار المترتبة عليها.

---

[1] سورة البقرة: الآية ٢٦٤.



قضية الخير والشر
بين المعتزلة والأشاعرة

أهتم المتكلمون اهتمامًا خاصًا بقضية "الخير والشر" موضوع الواجب في الأخلاق، هل الخير أو الشر مستمد من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج ذات الفعل كمجرد الأمر الإلهي به . والمتكلمون قد درسوا هذا الأمر وأولوه اهتماما خاصا تحت عنوان "أفعال العباد" وفيه انقسموا إلى اتجاهين أساسيين الاتجاه الأول: ويمثله المعتزلة، والاتجاه الثاني يمثله أهل السنة والجماعة والأشاعرة.

أولا: المعتزلة:

المعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي وثقوا بالعقل واعتمدوا عليه في فهم الشرع وفي الدفاع عن الدين الإسلامي ضد الملحدين، وقد رفعوا من شأن العقل إلي حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا الدليل العقلي، ولجأوا إلي تأويل النصوص الدينية التي يتعارض ظاهرها مع ما وصل إليه العقل. وقد أدخل المعتزلة العقل في المعرفة وفي الأخلاق وجعلوا إليه معرفة الخير والشر أو الحسن والقبح.

ففي مجال المعرفة جعلوا العقل هو مصدر معرفة الله تعالى حتى قبل ورود الشرع لأنه تعالى في نظرهم "لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة فيجب أن تعرفه بالتفكير والنظر، فالنظر العقلي في معرفة الله تعالى هو أول الواجبات.

والمعتزلة بذلك اخرجوا النظر العقلي من الواجبات الشرعية إلى العقلية ويصبح الدين بأوامره ونواهيه مؤسسًا على العقل لأنَّه مؤسس على معرفة الشارع

المشرع للأوامر والنواهي، والمقصود بتقديم العقل علي النقل هو تقديم منطقي فقط وذلك لإثبات أوامر الله ونواهيه وليس تقديما شرفيا حيث أن حيث التكليف في نظرهم عقلي وشرعي وأن كان التكليف العقلي أسبق، والنظر من التكليف العقلي لأنه يؤدي إلي التكليف الشرعي.

والمعرفة المؤدية إلي التفرقة بين الخير والشر أو بين الحسن والقبيح مترتبة علي معرفة الله تعالى، لأن سائر الشرائع من قول أو فعل لا تحسن إلا بعد معرفته تعالى، فلا قيام للأخلاق أذن دون معرفته، تعالى ومن ثم يتعذر كل فصل بين الأخلاق وبين أساسها الميتافيزيقي في فلسفة المعتزلة.

والمعتزلة ترى أن معرفة الواجبات الخلقية علي جهة الجملة تتم بالنظر العقلي، ولا يجب علي المكلف أن يعرف تفاصيل الواجبات كأحوالها وأجناسها لأن ذلك إنما يختص به أهل الكلام دون غيرهم، بل ما يجب علي المكلف أن يعرفه بالنظر العقلي هو حسن الواجبات وقبح السيئات لما تختص من صفات كمعرفة حسن الشكر لله تعالى المنعم ووجوبه، وقبح الظلم وكراهيته.

والمعتزلة في هذا المجال ـ أقصد المجال الأخلاقي ـ قد طبقوا قاعدتهم الأساسية "بإيجاب المعارف قبل ورود السمع" فالمعرفة العقلية للحسن والقبيح سابقة علي المعرفة الشرعية، فالعقل عندهم هو الذي يقرر حسن الأشياء وقبحها وما فيه المصلحة والمفسدة والشرع يأتي مؤكدا ومفصلا لما قرره العقل مقدما.

وقد اعتمد المعتزلة في قولهم بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود الشرع علي مبدأين هما : الضرورة، والنظر العقلي، حيث ميزوا بين نوعين من المعرفة في الأفعال.

النوع الأول: معرفة تعتمد علي التأمل والاستدلال في معرفة وجوه الحسن في الفعل الحسن.

النوع الثاني : معرفة ضرورية ببداهة العقل تمكن الإنسان من معرفة الوجوه الحسنة في الفعل التي تجعله حسنا. يقول القاضي عبد الجبار في شأن ذلك "الشرع لا يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح ، لأن المجتمعات التي لا تعرف لها دينا ولم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل ، والأمانة وقبح والخيانة وليس ذلك إلا لأن العقل البشري قد طبع على معرفة الخير والشر وتمييز الحسن من القبيح .. والعقل هو الذي يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الإنصاف وشكر المنعم ، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر إليها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو وحي.

وإذا كان الأشاعرة يرفضون قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقلي إلا أن المعتزلة رفضوا أيضا قول الأشاعرة في جعلهم الأمر والنهي مقياسا للحسن والقبيح ، وقد بينوا رفضهم بما يلي :

١ـ لو كانت جهة القبح في الفعل راجعة إلي مجرد النهي والذم فمن لا يعرف لله ـ الناهي ـ ألا يكون عارفا لشيء من القبائح وألا يفرق بين المحسن والمسيء والواقع يكذب ذلك من حيث لا يعلم الأمر والآمر والنهي والناهي.

٢ـ لو كانت الأفعال تحسن وتقبح بالأمر والنهي لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهي والنائم لانتفاء النهي في ذلك ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم عنها مع اشتمالها علي الضرر.

٣ـ الأمر والنهي دلالتان علي حال الفعلين لأنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر ، ، إن أمر الله تعالى يجري مجرى قوله أن هذا الفعل واجب لأنه حسن كما أن نهيه ينبئ عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح.

والمعتزلة وأن كانوا يرون أن العقل قادر علي التمييز بين الحسن والقبح حتى قبل ورود الشرع ، فلا يعني ذلك أنهم أهملوا دور الشرع في ذلك بل حرصوا

علي تأكيد دوره وبخاصة في مجال التكاليف الشرعية، كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات، لأنها متميزة لصفة لذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء والداعي إلي الطاعة والعقل لا يستقل يدركه.

والمعتزلة في حديثهم عن خيرية الفعل ـ الذي هو موضوع الواجب الأخلاقي ـ ذهبوا إلى القول بأن الأفعال علي صفة نفسية من الحسن والقبح وإذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها، فحسن الأفعال أو قبحها تكمن في ذاتها وليس من أمر خارج هذا الفعل، مجرد الأمر الإلهي به.

فالحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبيح، وقد دلل القاضي عبد الجبار علي أن الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن، وكذلك القبح للفعل القبيح بقوله: أن هناك من الأفعال ما لا صفة لها زائدة علي مجرد الوجود كالطعام والشراب، وفعل الساهي والنائم، أما الأفعال الأخرى فهي كل حكم أخلاقي كالمدح والذم والإباحة والحظر والتحليل والتحريم، فلو لم يكن لهذه الأفعال حكم زائد علي الوجود لم يكن لاتصاف بعضها أولى بأن تتصف بالقبح. وذلك يوجب بألا توصف بشيء أو أن توصف بالحسن والقبح علي سواء وذلك معلوم فساده باضطرار.

ولم يتعلق حسن الفعل أو قبحه بذات الفعل فقط ولكنه أيضا يحسن ويقبح بسبب الوجه الذي يقع عليه، لا لذاته أو لصفة قائمة فيه، فالظلم مثلا يقبح لأنه ظلم من حيث هو ضرر لا نفع فيه يوفي عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه ولا يستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه، فمتى كان هذا حالة فهو الظلم بعينه ومن ثم علم قبحه.

وبالعقل ألزم المعتزلة الإنسان معرفة حسن الحسن وقبح القبيح واتخذوا من العقل مصدر إلزامهم بعمل الحسن واجتناب القبيح وهم بذلك قد سبقوا كانط فيلسوف الواجب الأخلاقي في العصر الحديث حينما ربط بين خيرية الواجب وبين

الإرادة الخيرة، أو العقل العملي.

لكن لا يعني ذلك أن المعتزلة يرون أن المعرفة ملجئة إلي العمل بالضرورة فقد ذهب المعتزلة جميعا ما عدا الجاحظ إلى أنَّ المعرفة وإن كانت من دواعي الفعل فإنها ليست ملجئة إليه فالعمل عندهم من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان ما يختاره والأفعال كلها تقع من جهة القادر علي طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم إلي أدائها علم أو خوف، وهم بذلك لم يوحدوا بين العلم والفضيلة كما فعل سقراط.

أما الجاحظ فقد أوجب علي الإنسان النظر دون المعرفة لأن المعارف تقع بالطبع إذا اجتمعت القدرة إليها، فإن من يرى السبع ويعرفه مفترسا فإنه ملجأ الي الهرب، فهو هنا مماثل لرأي سقراط حين وحد بين العلم والفضيلة كما جعل الرزيلة لازمة عن الجهل.

وتمشيا مع مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية – فالمعرفة ليست ملجئة إلي افعل، بل إن أفعال العباد باختيارهم إلا في الإلجاء. يرى القاضي عبد الجبار أن الفعل إذا اقترن به الإلجاء، لابد وان يفعل وألا استحق الذم.

فالمعتزلة جعلوا من العقل حاكما علي حسن الأفعال وقبحها وبالعقل أيضا ألزموا الإنسان علي فعل الحسن وترك القبيح حتى قبل ورود الشرع وهذا ما لم يوافق عليه الأشاعرة.

ثانيا: الأشاعرة:

إن نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي لم تلق قبولا عند أهل السنة والجماعة الذين يطلقون المشيئة المطلقة لله تعالى ولا يجوزون علي الله شيء كما فعل المعتزلة، وظهر أيضا أن المعتزلة قد تركت فجوة كبيرة في مذهبهم أدت إلي

توجيه النقد لها ولعل أهم الانتقادات التي وجهت لهم أنهم قد جعلوا الفعل ثابتا من جهة الحسن أو القبيح وفاتهم أن يبينوا، أن الفاعل غير ثابت، فالصدق وأن كان في حد ذاته حسنا فإنه قائله ليس دوما مصيبا، والكذب وإن كان في حد ذاته قبيحا إلا أن قائله ليس دوما مخطئا، ومن هذا القبيل وأد البنات فإنه فعل قبيح علي كل حال، ولكنهم في الجهالة كانوا ينسبون فاعله إلي الإباء والشهامة ومن أقدم علي قتل غيره كان ظالما مجرما، ولكن الحكومة التي تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة مجرمة، بل محقة عادلة، فالفعل كما نرى واحد ثابت، ولكن الفاعل متغير، فهو تارة محسن وتارة مسيء.

فالأحكام العقلية ليست أحكاما مطلقة ذلك ما من شيء يستمر علي حال، كما أنَّ التسليم بنسخ الشرائع يعني ذلك تغيير الأحكام ونسبية القيم.

والمعتزلة قد نظروا إلي الأحكام الأخلاقية بمنظور عقلي وجعلوا وجوب المعرفة كلها بالعقل قبل السمع، وانطلاقا من فكرة العدل الإلهي وحرية الإرادة الإنسانية، أجبوا علي الله تعالى الأصلح والأنفع، ولم يجوزوا علي الله تعالى فعل الظلم أو غيره من الأفعال القبيحة اعتقادا منهم أن الظلم والقبح لا يقع إلا من ذي آفة والله تعالى منزه عن ذلك ورتبوا علي حرية الإنسان مسئوليته عن جميع أفعاله لأن الله تعالى قد خلق له العقل الذي يستطيع التمييز بين ما هو خير وما هو شر، وجعلوا من العقل مصدر إلزام بعمل الواجب الأخلاقي، وحاكم علي ما هو حسن وما هو قبيح إلا أن وجهة النظر هذه قد انعكست تماما الأشاعرة.

إذ رأي الأشاعرة أن الله تعالى مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء لا يجوز عليه شيء ولا يجب عليه شيء، إنما يفعل لحكمه لا يعلمها أحد إلا هو لا يجب عليه لإصلاح ولا أصلح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة

الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر.

والواجبات كلها ـ في نظرهم ـ سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ومعرفة الله تعالى تجب بالشرع، ومع ذلك قد تحصل بالعقل أيضا، كما أن سائر الأحكام الأخلاقية من جهة التحسين والتقبيح لا تكون ألا من الشرع، فقد جعل الأشاعرة علة الحسن والقبح في الأفعال هي أوامر الله تعالى ونواهيه كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح فالفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يسحن لورود الشرع به.

ونستطيع أن نلخص موقف الأشاعرة في هذه المسألة إلى القول بأن الأشاعرة المتقدمين وعلي رأسهم الأشعري والشهرستاني، والجويني وتلميذه الغزالي قد اتفقوا جميعًا علي أنَّ الحسن والقبح إنما يدركان بالشرع. وأن العقل لا يدل علي حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وليس معنى كون الحسن والقبح يدركان بالشرع أن هذا يوهم بكون الحسن والقبح زائد علي الشرع بل الحسن عندهم عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء علي فاعله، وكذلك القول في القبيح ليس شيئا سوى ورود الشرع بالذم علي فاعله فالواجب في نظرهم "الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا والمحظور هو الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريما" فأفعال العباد ليست علي صفات نفسية حسنًا أو قبحًا، فإذا كان الصدق إخبارًا عن أمر على ما هو به والكذب أخبار عن أمر علي خلاف ما هو به كان ذلك دليلاً على أنَّ الحسن والقبح لا يدخلان ضمن صفاتهما الذاتية، لأن من الأخبار الصادقة ما يستوجب اللوم كالدلالة علي نبي هرب من داره، ويكون الكذب في هذه الحالة مما يثاب عليه، وهم مع ذلك لا يتناقضون مع أنفسهم حينما لا يقرون

بحسن وقبح الأشياء في ذاتها ـ واعترافهم بوجود الخير والشر في ذاتهما، فالخير والشر عند الأشاعرة من الله تعالى يخلقهما، وهو عادل به والعالم ينبض بوجودهما، ولا يمكن إنكارهما لكنهم يرون انه ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا فذلك حكم إنساني مستمد من عادات الناس تسميه ما يضرهم قبحا وما ينفعهم حسنا ونظرة الناس ليست ثابتة بل تختلف باختلاف الظروف، ثم أن الخير والشر أمر نسبي وليس الحسن القبح ذاتيان في الخير والشر بلا انفكاك ومن هنا يقول الجويني في كتابه "الإرشاد" "إن الأحكام الأخلاقية نسبية ولابد أن يكون مرجعها إلي النقل وليس العقل" وهم بذلك يختلفون مع المعتزلة الذين أرجعوا الأحكام الأخلاقية إلي العقل قبل الشرع.

فالأشاعرة جعلوا الخير والشر معنيان يتبعان الإرادة الإلهية فلا يعد الفعل خيرًا أو حسنا سوى أن الله تعالى أراده ولو أراد خلافه لكان الخير والحسن ما أراد، وجعلوا القوة التي توجب العمل بالقيم الخلقية هي الأمر الإلهي وهم بذلك اختلفوا عن المعتزلة الذين جعلوا الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها وان مهمة العقل البشري الكشف عنهما وجعلوا مصدر الإلزام بعمل الواجب الأخلاقي هو العقل علي أن رد الأشاعرة علي المعتزلة في موقفهم من قضية الخير والشر تمثل في ثلاث نقاط:

أولهما: في قولهم الحسن والقبح وصفان ذاتيان.

ثانيهما: في قول المعتزلة أن الحسن والقبح يعرفان بالضرورة والبداهة.

ثالثهما: في قولهم إن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليلا علي كونه ضروريا.

أول هذه النقاط: أن المعتزلة يعتقدون ان الأفعال علي صفة نفسية وهذا

ليس بصحيح ، فالقبيح ليس وصفا ذاتيا ، فالكذب مثلا : كيف يكون قبحا ذاتيا ولو كان فيه عصبة دم نني بإخفاء مكانه عن ظالم يريد قتله لكان حسنا بل واجبا بعض بتركه. وكذلك القتل فالقتل عند المعتزلة قبيح لذاته بشرط ان لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جاز أيلام البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لأنه يثيبها عليه في الآخرة ، والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تتعقبه لذة إلا من حيث الإضافة والأغراض ومما يوضح أيضا فساد مفهوم الصفة النفسية أما ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده.

النقطة الثانية: وتتعلق بهدم مفهوم الضرورة عند المعتزلة في إدراك الحسن والقبح ، فالكفر عند المعتزلة معلوم قبحه بالضرورة ، وكذلك الظلم والضرر المحض ، فالذي ادعوه قبيحا علي البديهة ، قد أطبق مخالفوهم علي تجويزه واقعًا من أفعال الله تعالى مع القطع بكونه حسنا ، والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء.

النقطة الثالثة: وهي تتعلق بالرد علي اعتقاد المعتزلة بأن القبح والحسن يدركان عقلا ، حيث يرون أن منكري الشرائع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر عقلا ، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك علي السمع لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح.

ويرد الأشاعرة علي ذلك بأن الحسن والقبح يختلف من قوم دون قوم وكذلك مفهوم الصدق والكذب ، فكيف يعلم قبح الظلم عقلا والخوارج — يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم كما تستحسن طائفة من أهل الهند قتل أنفسهم.

ويتبين لنا بعد العرض السابق لوجهة نظر متقدمي الأشاعرة أنهم لم يجعلوا

العقل حاكما علي الأحكام الخلقية ولم يروا أن القيم الأخلاقية تتصف بالضرورة والكلية وأرجعوا مصدر الإلزام بعمل الواجب الأخلاقي إلي الشرع وحده.

إلا أن الأمر قد تطور لدى الأشاعرة المتأخرين، مما خفف ومن شدة الاختلاف بينهم وبين المعتزلة بالنسبة لمسألة تحسين وتقبيح الأفعال فنجد الإيجي ـ وهو من الأشاعرة المتأخرين ـ يرى أن الحسن والقبح يقال لثلاثة معان:

الأول: صفة الكمال والنقص، ويمثل الكمال بالعلم، والنقص بالجهل، ويذهب إلى أنه لا خلاف في ذلك أن يدركه العقل وهو بذلك يتفق تمام الاتفاق مع المعتزلة.

الثاني: أن الحسن والقبح في الأفعال يعود إلى ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار، فإن قتل شخص معين، فهو حسن بالنسبة لأعدائه، وهو قبيح بالنسبة لأهله وهو بذلك يلتقي مع المعتزلة في ظاهر الأمر، إلا أنَّ التقاء الأشاعرة مع المعتزلة في هذا الأمر ليس التقاء كاملا، ذلك لأنهم علقوا الحسن والقبح علي أغراض الآخرين وليس علي الفعل نفسه، ولم يتنبه الإيجي إلى الفرق بين معنى الحسن والقبيح من حيث ذاتية المعنى في العقل، وبين معنى الملائم والمنافر فهذا تفسير غائي للحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له. فتفسير الأشاعرة للقيم الخلقية أقرب إلى معنى الخير والشر منه إلى معنى الحسن والقبيح والمعتزلة لا يحرصون علي الغايات بقدر ما يحرصون علي تأكيد ذاتية الحسن في الفعل.

النوع الثالث: فهي تلك الأفعال التي يستحق عليها الإنسان مدحًا أو ثوابًا وهذا النوع هو الذي ظل موطن النزاع بين المعتزلة والأشاعرة يقول الإيجي "فهو عندنا ـ أي الأشاعرة ـ شرعي وعند المعتزلة عقلي "فالمعتزلة يذهبون إلي أن للفعل

جهة تحسنه أو تقبحه، ثم إنَّها تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقد وتدرك بالنظر كحسن الصدق الضار، أما الأشاعرة فيقولون بأن لا فعل بذاته لا هو بالحسن ولا هو بالقبيح، حتى يرد به الشرع أمر أو نهيا. ولكن الإيجي كسابقه من الأشاعرة لم يجعل الحسن والقبح معلوما بالعقل قبل ورود السمع.

فالحسن والقبح عند الإيجي والأشعري بالمعنيين الأوليين يثبتان بالعقل اتفاقا، أما بالمعنى الثالث فقد اختلف الأشاعرة مع المعتزلة فيه إذا أن الأشاعرة يرون أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع فقط وهذا بناء علي أمرين:

أحدهما: أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشاعرة.

ثانيهما: أن الفعل ليس باختيار العبد، فلا يوصف بالحسن والقبح، ومع ذلك يجوز الأشاعرة كونه متعلقا بالثواب والعقاب بالشرع، بناءا علي اعتقادهم بمشيئة الله المطلقة.

فالحسن والقبح بالمعنى الثالث عند الأشاعرة يتعلقان بالأمر والنهي وعند المعتزلة علي ما يحمد علي فعله سواء يحمد عليه شرعًا أو عقلاً.

إلا أن أمر التقارب بين وجهة نظر المعتزلة وبين الأشاعرة قد اتضح أكثر عند فخر الدين الرازي، وهو إن كان أشعريا ووفيا للأشاعرة إلا أنه مال إلى بعض آراء المعتزلة.

يقول الرازي في مسألة التحسين التقبيح أن هناك أمورا تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلي الشرع في معرفتها، فإن من الأشياء ما يُلائم طباعنا، ومنها ما يُنافر طباعنا، ولا حاجة بنا إلي معرفة هذه الأمور بالشرع فالعقل في مقدوره معرفة أن العلم حسن وأن الجهل قبيح، فهذه أمور تكاد أن تكون معرفتها من قبل المعارف

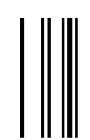
الضرورية. ولكنه يتابع الأشاعرة في القول بأن الحسن والقبح يعلمان بالشرع ومع ذلك فإنه يقترب من المعتزلة وبخاصة رأي القاضي عبد الجبار في مسالة التحسين والتقبيح ويدافع عن وجهة نظر القاضي عبد الجبار في ذكره أن الحسن والقبح إنما يقعان لوجوه عائده عليهما فيقول : لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخل ، إلا أنَّ المقتضي لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط بل الموجب له مجموع أمور مثل أن يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم وان تكون المعدة قوية ، فعند تقديم ذلك الأكل يكون الخل لذيذا لمثل هذه المعدة ، وكذلك القول في سائر الأشياء الحسنة والقبيحة.

هذه وجهة نظر كثير من الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح وجدناهم جميعا يجعلون مصدر الإلزام بالأحكام الخلقية هو الشرع وليس العقل وفسروا الحسن والقبيح بمعنى الملائم أو المنافر للطبع وهذا تفسير غائي للقيمة الخلقية وهذا التفسير يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار فهو تفسير غائي أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح.

ومرجع الاختلاف الذي قد ظهر بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة "التحسين والتقبيح" هو نظرة كل منهما إلى الفعل الإلهي فالمعتزلة رأت الله تعالى قد نزه نفسه عن بعض الأفعال ، وان أفعاله كلها لحكمة وهي لصالح العباد فأوجبوا عليه الصلاح والأصلح ونادوا باستقلال القدرة الإنسانية عن كل قدرة إلهية أُخرى ، أو غير إلهية والعقل في مقدوره أن يكتشف وجه الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ، فوضعوا لله شريعة التعديل والتجويز ، فأوجبوا علي الله بعقلهم أمورا كثيرة وحرموا عليه بعقلهم أمورا كثيرة لا بمعنى أن العقل آمر وناه ، بل المعنى : أنَّ تلك الأفعال مما علم بالعقل وجوبها وتحريمها ، ومعنى ذلك أنَّ الثواب والعقاب في نظرهم

تابعين لما تنتجه القدرة الإنسانية أو العقل الإنساني، أو كلاهما معا، ومعنى هذا ان الله تعالى قدر ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط "للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها"، وانطلقوا بذلك من مبدأهم بفكرة العدل والحكمة الإلهية فجعلوا العقل هو الذي يقتضي الفعل وهو أيضا المميز بين الخير والشر.

والأشاعرة نظروا إلى الفعل الإلهي، علي أن الله تعالى مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء ولم يوجهوا علي الله شيئا بعقولهم لإصلاح ولا أصلح ولا ألطف ورأوا أن وجه الحسن والقبح في الأشياء ولا يكون إلا من جهة خيره، وكل ما يقدر ممكنا من الأفعال فهو حسن، وجعلوا مصدر الإلزام بالعمل الأخلاقي هو الشرع، وهو أيضا المميز بين حسن الأشياء وقبحها ولعل الأشاعرة في ذلك أرادوا أن يرجعوا حسن الأشياء وقبحها ومصدر الإلزام بعملها إلي الشرع الإلهي لما رأوه من نسبية أحكام العقل.



أزمة الأخلاق في الفكر الإسلامي

تمثل القيم الأخلاقية عاملاً هامًا من عوامل البناء الاجتماعي والحضاري في مختلف العصور، فلا يمكن تصور مجتمع أو حضارة في غياب مجموعة من الضوابط والأسس التي تمثل في مجموعها إفرازًا طبيعيًا لأنماط العلاقات الاجتماعية والسلوكية داخل هذا المجتمع، ومن ثم تغدو هذه القيم بمثابة سياج الحماية لهذا المجتمع بالإضافة إلى كونها تمثل حقيقة الهوية التي تبرز شخصية الإنساني المنتمي إلى هذه الجماعة أو تلك وبمقدار تمسك أو تخلي المجتمع بهذه القيم ـ الضوابط والمرتكزات ـ بمقدار استمرار استقراره الحضاري، وعندما يتخلى المجتمع عن هذه القيم يصبح عرضة للتدهور والتأزم في مساره التاريخي.

وإذا كان لكل حضارة قيمها الأخلاقية التي تحدد حقيقة انتماء هذه الحضارة لهوية محدودة، فإن الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي نفسه قد بين لنا حقيقة المقوم الأخلاقي وأهميته ودوره في تكوين الشخصية الإسلامية، بحيث يستحيل تصور سلوك إنساني قويم لدى الشخصية المسلمة في غياب التمسك بالقيم الأخلاقية الإسلامية التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وأول ما يلفت النظر في الأخلاق الإسلامية، أنها ترتبط بالدين الإسلامي نفسه، وتنبثق عن العقيدة الإسلامية، ومن ثم يغدو العمل بها والالتزام بتوجيهاتها، لا مجال فيه لنقصن يحتاج إلى زيادة أو زيادة تحتاج إلى معالجة، هذا بالإضافة أن الالتزام بهذه الأخلاق العقدية، يصبح واجبا على كل مسلم ومسلمة في كل زمان ومكان.

ومن أهم الأدلة الشرعية على ارتباط الأخلاق بالدين في المنظور الإسلامي، في قوله تعالى موجهًا الخطاب لرسوله الكريم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]، وحين فسر

[1] سورة القلم: الآية ٤.

ابن عباس رضي الله عنهما هذه الآية قال: "وإنك يا محمد لعلى دين عظيم" وهذا يعني بوضوح شديد أن الأخلاق العظيمة التي اختص بها الحق سبحانه وتعالى رسوله الكريم تعني في نفس الوقت مجموع الضوابط والتوجيهات والتشريعات التي حددها القرآن الكريم لضبط حركة المجتمع الإسلامي وصياغة الشخصية المسلمة عبر العصور والأزمنة.

وحين وصفت السيدة عائشة رضي الله عنها وأرضاها خلق النبيﷺ قالت: "كان خلقه القرآن"، وهذا يبين مدى التزام النبيﷺ بما يأمره الحق تبارك وتعالى من خلال الوحي المنزل.

وحين يصف الرسولﷺ الغاية والغرض من بعثته إلى الناس وإلى الخلق أجمعين يقول: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وهذا يعني بوضوح الالتزام بأخلاق الإسلام هو الهدف الأصيل والغاية العظيمة من رسالة الإسلام.

وفي الأحاديث النبوية المتعلقة بالقيم الأخلاقية والفضائل الخلقية نجد أنها تصاغ دائما بصيغ الجزم والقطع حتى تصبح واجبة الطاعة لكل مسلم ومسلمة، وليس فيها مجال للاختيار بحيث تؤخذ أو تترك، وإنما هي في الحقيقة أساس هام من أسس تكوين الشخصية المسلمة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقولﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، ويقول أيضا "ليس منا من بات شبعان وجاره جائع" ويقول أيضًا" ليس منا من لم يأمن جاره بوائقه".

ومن خلال هذه التوجيهات وتلك الضوابط، يتبين لنا أهمية الأخلاق بالنسبة للشخصية المسلمة، وأنها تأتي كما أسلفنا كتعبير عن الدين الإسلامي نفسه الذي يمثل جوهر الشخصية المسلمة في كل زمان ومكان، وهذا بلا شك يمثل دافعا حضاريًا خلاقًا؛ لأنه يحفز الإنسان على استنهاض كل طاقاته من أجل العمل على أحسن وجه، ثم وعد الله العظيم للذين يحسنون أعمالهم ويسارعون في أدائها، فإن ذلك يقوده إلى المسئولية والعمل الدائب - والله تعالى - مصداقًا لهذا - يصف المؤمنين الصادقين بأنهم ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾[١].

---

[١] سورة المؤمنون: الآية ٦١.

أزمة الأخلاق في العصر الحديث:

تكشف دراسة الحضارات الإنسانية عن الدور الجوهري الذي قام به الدين في بنائها. فقد أصاب دارسو الحضارات الذين رأوا أنه لم تنبثق حتى الآن أية حضارة من غير أن يجمعها الدين ويوحد مجتمعها، فهو دائما كان الرابطة العليا التي تلتقي فيها نوازع الأفراد فتشدهم بقوة إليها، وتوحد تطلعاتهم وطموحاتهم، وتنظم سلوكهم، فتوجه بهم عاطفة الإخاء والتعاون داخل المجتمع الحضاري الواحد، ومن ناحية أخرى تؤمن لهم بوحدة الصمود والوقوف أمام التحديات الخارجية التي تواجه الحضارة إبان مسيرتها، ذلك أن الدين عند تمكنه في المجتمع يشكل من ذاته هدفية عليا تحقق الحضارات المختلفة من خلالها جل تطلعاتها، وتعبر عن حسها في الإنجاز والإبداع الحضاري، كما بدت الحالة دائما في المسيرة الإنسانية الحضارية[1].

ولكن تطور وتقدم العلوم الطبيعية في القرون الأخيرة، قد زعزع من تملك الشعور الديني من النفوس، حيث تركزت اهتمامات الفكر الحديث على حياة الإنسان العقلية والتجريبية ضمن وسائلها الإنمائية في محيط العالم الطبيعي، فقامت دعوات عديدة تركزت في معظمها على عطاء ما أحرزه الإنسان في حقول العلم التجريبية والطبيعية.

وقد حاولت هذه الدعوات تفسير الظاهرة الإنسانية وفق المقاييس المادية والعلمية، فقد حدث تطور غير متكافئ في محيط الإنسان المادي بالقياس إلى تطوره الروحي، مما كان سببًا في حدوث ضرب من عدم التوازن، بين عطاء العلم التجريبي، وقيم الإنسان الروحية والأخلاقية، وذلك لأن اتجاه العقل الحديث ـ في العالم الغربي ـ قد وضع العلم التجريبي المرتكز على الحواس والمشاهدة في مواجهة الدين بحسبانه نشاطًا غيبيا لا يمكن إخضاعه للتجربة حيث لا دليل عليه. فظهرت النظريات العلمية.. الفيزيائية والميكانيكية والبيولوجية... الخ، وبرزت المذاهب الإلحادية وما يتصل بها من

---

[1] انظر: يوسف الحوراني. الإنسان والحضارة، ص ٤١.

النزعة الإنسانية Humanism[1]، التي تجعل الإنسان وحده هو سيد مصيره، دون حاجة إلى سند خارجي أو حقيقة علوية.

وقد نتج عن انطلاق الحضارة الحديثة وفق الأبعاد المادية والعلمية وحدها، العديد من النتائج التي تبرز لنا عناصر الأزمة الحضارية للإنسان المعاصر تتلخص في الآتي:

١ـ الجهل المطبق بالإنسان ـ على الرغم من سعة علمنا نسبيا بالمادة، وبطرائق التصنيع المادية القائمة على أصول فنية راقية ـ ومن ثم عدم استطاعتنا أن نضع له من ع ند أنفسنا نظامًا شاملاً لجوانب حياته كلها يتناسب مع طبيعته وخصائصه، ويحتفظ بها جميعا في حالة تجدد ونمو وازدهار موسومة بالتناسق والاعتدال. وتخبط البشرية لقيامها على أساس من جهلها للقيم الدينية والأخلاقية ومدى أهميتها في حركة الحضارات.

٣ـ قيام حضارة مادية لا تلائم الإنسان، ولا تحترم خصائصه، تعامله بالمقاييس

([1]) مصطلح Humanism يعني النزعة الإنسانية، أو المذهب الإنساني، نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية ويرتبط المذهب الإنساني ارتباطًا وثيقًا بالآراء المادية التقدمية، فهو يعلن حرية الفرد، ويدافع عن الإنسان في التمتع وفي إشباع الرغبات والحاجات الدنيوية، ومن أبرز أتباع المذهب الإنساني في عصر النهضة، بترارك، ودانتي، وبوكاشيو، وليوناردودافنشي، وأبرار موس، وبرونو، ورابيلية، ومونتيني، وكويرنيك، وفرنسيس بيكون، وهؤلاء ساعدوا في صياغة آراء دنيوية، ويستخدم اصطلاح المذهب الإنساني لوصف ثقافة وأيديولوجية عصر النهضة" (الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم –دار الطليعة، بيروت ط٢/ ١٩٨٠، ولا يفوتنا أن نبين خلاف هذه الرؤية لموقف التصور الفكري الإسلامي من النزعة الإنسانية، لأن الإسلامي يعلي من قيمة الإنسان، ويعتبر حريته وإرادته شرطًا لصحة عقيدته الإيمانية، كما أن الإسلام لا يهمل الحياة الدنيا والتمتع بخيرها، ولكن كل هذه القيم –تتم وفق القيم العقيدية الإسلامية، وليس بمعزل عنها، هذا بخلاف النزعة الإنسانية، والمذهب الإنساني –وفق التصورات الغربية– التي تجعل من العقل الإنساني –وحده– هو المشرع والموجه لحركة الإنسان الحضارية، بعيدًا عن القيم الدينية الأصلية.

الآلية التي تنتسب للعالم الطبيعي، ولا تلائم فطرة الإنسان وقيمه الروحية والأخلاقية.

٤ـ بروز آثار هذه الحضارة وتضخمها في الحضارة الأوربية المعاصرة، والتي وصلت إلى قمة الحضارة المادية، وسارت شوطًا بعيدًا في تطبيق المناهج العلمية التجريبية على الحياة الإنسانية، بدون اعتبار للخصائص الإنسانية الأصلية، التي تفرق الإنسان عن الآلة وعن الحيوان[1].

يقول "ألكسيس كاريل": "إن الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب، لأنها لا تلائمنا، لقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتها الحقيقية، إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا، إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا [2].

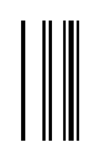
ثم يشخص لنا بصراحة واضحة "أزمة الحضارة الغربية" قائلا: "يجب أن يكون الإنسان مقياسا لكل شيء، ولكن الواقع هو عكس ذلك. فهو غريب في العالم الذي ابتدعه، إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، لأنه لا يملك معرفة عملية بطبيعته... ومن ثم فإن التقدم الهائل الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة، هو إحدى الكوارث التي عانت منها الإنسانية... فالبيئة التي ولدتها عقولنا واختراعاتنا غير صالحة لنا لأننا ننحط أخلاقيا وعقليا... إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نموًا وتقدمًا، هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف، ذلك أن مدنيتنا مثل المدنيات ـ التي سبقتها ـ أوجدت أحوالاً معينة للحياة، من شأنها أن تجعل الحياة نفسها مستحيلة"[3]، وبذلك أصبحت الحضارة الغربية تعيش أزمة واضحة، لأنها أهملت البعد الديني والروحي في الحضارة، حتى توالت شهادة مفكريها.

---

[1] سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٧، ٨.

[2] الكيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص ٣٨.

[3] نفس المرجع، ص ٤٣- ٤٤.



الدين والأخلاق والبناء الحضاري

بينا فيما سبق أن عناصر التكوين الحضاري لابد وأن يربطها الدين الذي يرشد ويدفع السلوك والأخلاقيات، ودراسة أسس الكيانات الحضارية المختلفة تظهر لنا أهمية القيم الدينية والأخلاقية في حركة التاريخ، وأن تقدم الإنسان وفعالياته على صعيد الممارسة الحضارية، كان يتم وفق عملية متوازنة بين نتائج العقل وإمكاناته، وبين عطاء الإيمان الذي يمثل شحنات الدفع في مسيرة الإنسان الحضارية، وتاريخ الحضارة يشهدنا بأن الإنسان ما فتئ يمد ببصره صوب ما وراء الحقيقة الأرضية، وتجاوز الحقائق الملموسة، ذلك لأن الرؤية العقلية الخالصة تمثل نظرة أحادية الجانب لم تحقق للإنسان تطلعاته التي تحققها القيم الدينية والأخلاقية.

فالحضارة من حيث الجانبين: المادي والمعنوي لا تنقسم وإنما تتكامل، فالحركة الحضارية يجب أن تتم داخل إطار الثبات، ثبات القيم، ثم حركة الوسائل التي تحيل تلك القيم إلى برنامج عملي يميز الحضارة إبان مسيرتها ويسمها بسمتها الخاصة.

وكلمة "دين" التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير... أحدهما: هذه الحالة الذاتية التي نسميها التدين، وهذا المعنى يعني الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، والمعنى الآخر هو تلك الحقيقة الخارجية التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار الخالدة، أو الروايات المأثورة، ومعناها، جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادًا أو عملاً، وهذا المعنى أكثر انتشارًا، وهو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها [١].

وكما يتضمن الدين المفاهيم المرتبطة بأصل الإنسان وجوهره ومصدر الكون وطبيعته، وكذلك التوجه الإيماني والعقائدي، فله أيضا أثره العملي في توجيه السلوك

---

[١] د. عبد الله دراز: الدين: دراسة في تاريخ الأديان: القاهرة، مطبعة السعادة ١٩٦٩م، ص ١٨. ٤٩.

الفردي والاجتماعي، وفي تكييف النظم والمؤسسات، وفي تحديد الفضائل والأخلاق والقيم فهو بوجهيه الإيماني العقائدي، وكذا العملي السلوكي، مرآة صالحة تعكس لنا مفاهيم الحضارة وصورتها العامة، لذا فإن استيعاب الأسس التي يعتمد عليها الكيان الحضاري من الناحية النظرية، لا يمكن أن يتأتى في غياب العامل العقائدي والديني الذي يشكل في حقيقة الأمر الأساس الجوهري لحركة الحضارة إبان مسيرتها.

وإذا كان لكل حضارة هويتها الخاصة التي تنطلق عنها، وتعبر برموزها عن نوازعها وطاقاتها، وأن تلك الهوية المميزة لكل حضارة هي التي تسيطر وتوجد جميع نتائج الحضارة من فكر وأدب وفن وعلم، فإن الوعي بالذاتية الحضارية الإسلامية وبجوهرها هو المكون الحقيقي لشخصية الحضارة الإسلامية والمقوم الأساسي للكيان الاجتماعي الإسلامي، وإن كل دراسة حول المفهوم الإسلامي للحضارة لا تأخذ هذا الفهم في الاعتبار، تكون قد تجاهلت المكون الحقيقي للبنية الحضارية في الإسلام، كما تبدت في التركيب العقائدي الذي ميز إنسان الحضارة الإسلامية، وكان بمثابة حجر الزاوية في تكوين الحدث الحضاري الإسلامي.

فالإيمان هو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، هو الذي يربط بين أجزائها، وهو الذي يطبع كل ما يدخل إليها من عناصر فيزنها بميزان الحق سبحانه وتعالى، فتخرج من عبورها خلال العقيدة الإسلامية متجانسة مع كل ما حولها.

وفي طبيعة المفهوم الإسلامي للحضارة، لا يوجد إيمان عبارة عن مشاعر في الوجدان أو تصورات في الذهن، لا ترجمة لها في واقع الحياة، وليس هناك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله ويخضعه لشريعة الله، لأن المسلم مطالب بأداء شهادة لهذا الدين وبكل تكاليفها في النفس والجهد والمال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

---

[1] سورة البقرة: الآية ١٤٣.

وإذا كان هذا هو موقف المفهوم الإسلامي للحضارة من المسألة الدينية والإيمانية، فكيف بلور "مالك بن نبي" في فلسفته حول الحضارة ومشكلاتها، النزعة الدينية والقيم الأخلاقية كأسس يتم عليها تشييد البناء الحضاري؟

يقول الأستاذ محمود محمد شاكر عن منهج "مالك بن نبي" "هذا المنهج الذي سلكه مالك، منهج يستمد أوله من تأمل طويل في طبيعة النفس الإنسانية، وفي غريزة الإنسانية، وفي غريزة التدين في فطرة البشر في تاريخ المذاهب والعقائد التي توسم بالتناقض أحيانًا، ولكنها تكشف لنا عن مستور التدين في كل إنسان"[1].

ويقول الأستاذ "محمد المبارك": "إن مالكًا يبدو في آثاره لا مفكرًا كبيرًا وصاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعيا مؤمنًا يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية المؤمن وقوة شعوره، وإن آثاره في الحقيقة تحوي تلك الدفعة المحركة التي سيكون لها في بلاد العرب أولاً، وفي بلاد الإسلام ثانيا، أثرها المنتج وقوتها الدافعة، وقلما استطاع كاتب مفكر أن يجمع كما جمع بين سعة الإطار والرقعة التي هي موضوع البحث، وعمق النظر والبحث وقوة الإحساس والشعور"[2].

ويقول الأستاذ: عمر كامل مسقاوي: "إن مالكًا يطرح الإسلام كقيمة قادرة على استعادة دورها في صنع الإنسان، وهو من هذه الزاوية يضع الحلول في إطار من الفعالية الإسلامية القادرة على التغيير، هذه الفعالية هي الأوثق في ضمير المسلم المتخلف لأنها تبعث في نفسه مسوغات لسلوكه ذات اتصال علوي، وهي ترهف حسه الاجتماعي بقدرة فاعلة تمنحه صلابة الإرادة وحكمة العلاقة الاجتماعية، وعمق النظرة في أسرار الكون، وهو من هذا الجانب يمنح الفكر الإسلامي نظرة في عمق التجربة الحضارية، ثقيلة عثرات التقليد والتقوقع في معطيات الحضارة الغربية، وهو إذ يختار الإسلام لا يجعل اختيارًا غير قابل

---

[1] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مقدمة الأستاذ محمود محمد شاكر، ص ١٨.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مقدمة الأستاذ محمد المبارك، ص ١٣.

للتطبيق، إذا ما توفرت شروط الانبعاث الاجتماعي[1].

ربما تمثل الفقرات السابقة، بعض ما قبل في فهم وتحليل فكر ابن نبي، ولكني تبقي نصوص مصنفاته وأقواله خبر دليل للوقوف على حقيقة عرض مالك لقضايا ومشكلات الحضارة.

اتصال الماضي بالحاضر:

إن الحضارة في نظرة تمثل فكرة وراء الحدث، ومفهومًا تتبعه الإرادة الحضارية في مسيرتها، يقول: "الحضارة هي إنتاج فكر حية في مرحلة ما قبل التحضر وهي الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نطاقه الفكري طبقا للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى"[2].

إن مالكًا يريد أن يؤكد هنا أن كل حضارة ينبغي أن يكون لها اتصال بماضيها، وصلة بتراثنا الثقافي وأن البحث عن المستقبل الأفضل لأية حضارة، لن يتحقق إلا يتفحص الماضي الحضاري للأمة، هذا الماضي يمثل تيارًا متدفقًا يصب دائمًا في الحاضر، ويرفده بكل ما مكوناته الأساسية ويدفق نحو المستقبل، وهو يحمل الكثير من هذه المكونات.

إذا كان الأمر كذلك ـ إذا كانت هناك ضرورة اتصال الماضي بالحاضر من أجل المستقبل ـ فلمن يتوجه مالك بهذه الفرضية... يجيب قائلا: "في الوقت الذي يحاول فيه الإنسان العربي المسلم أن يدخل إلى مسرح التاريخ، بعد أن تخطي أزمة تاريخه الكبرى، الأزمة التي نعرفها، والتي تتجلى في سباته المتطاول خلال القرون الأخيرة، فهو يحاول أن يؤدي نشاطه المشترك من جديد كما سبق أن فعل يوم كان ممسكًا بمشعل الحضارة، إننا نريد أن نعطي

---

[1] عمر كامل مسقاوي: دراسة عن مالك بن نبي، المنطلق، العدد الأول، بيروت، ١٩٧٧م. ص ٤٥، وما بعدها.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٤٩.

للقارئ العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين ينهض، وذلك بأن نريه أن النهضة الحقة تقع في ظاهرة اجتماعية عبر عنها النبي ﷺ، في حديثه "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"[1].

وبهذا يعبر مالك عن الشروط الواجب توافرها لتحقيق نهضة تخرج المسلم المعاصر من سباته وتخلفه، وهذه النهضة لابد وأن تتم في إطار الدين الإسلامي بكل ما يحمل من قيم وتعاليم تدفع الإنسان وتشحذه إلى مزيد من الفعالية، هذا ما سبق وأشرنا إليه في الفصول السابقة.

ومن الناحية المنهجية، فقد صاغ "مالك" مشكلة العالم الإسلامي الرئيسية باعتبارها مشكلة حضارة، وأن قضية الحضارة هي القضية الرئيسية والمحورية التي دارت حولها أبحاثه ومصنفاته ونذر لها حياته وجهده فيقول: "المشكل الرئيسي، بل أم المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي هي مشكلة الحضارة، كيف تدخل الشعوب الإسلامي في دورة حضارية جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضارية جديدة، وإذا سلمنا بهذه الحقائق، يبقى علينا أن نفكر في مصير العالم الإسلامي، وكيف يمكن لنا الدخول في دورة حضارية جديدة، هذه القضية باختصار هي التي وجهت لها كل مجهوداتي منذ ثلاثين سنة"[2].

هذا هو قول مالك بن نبي من أجل المستقبل، وسنتبين أنه سيشير إلى الدين ليكون عنصر التكوين المستقبلي في مجال الحضارة، اعتمادًا على ما سبق شرحه بالنسبة لتكوين الحضارة من خلال المعادلتين اللتين سبق وبينا أبعادهما.

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٥، وهي حكمة وليست حديثا والمرجح أن القول للإمام مالك بن أنس كما يقول ذلك الأستاذ محمود محمد شاكر في تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية ص ٤٩.

[2] حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبان المسلمين، العدد ١٧١، ربيع أول ١٣٩١هـ، مايو ١٩٧١، ص ١٦- ١٧.

ويؤكد "مالك" على أن القرآن الكريم قد وضع حلولا لكل القضايا والمواقف التي تواجه البشرية، "ولسنا في حاجة إلى حديث طويل لكي نؤكد أن الفكر الإسلامي، قد وضع حلولا لمشكلات العالم الإسلامي، وما يعانيه إنسان العصر الحديث من قضايا ومواقف، إن القرآن الكريم قد وضع حلولا لهذه القضايا والمواقف، ويجب أن نعمل على ضوء هذه الحقيقة، فمن ناحية المشكلات الاجتماعية التي تواجه الإنسان تكفل القرآن الكريم بوضع تشريع للمعاملات الاجتماعية، كالزواج والمعاشرة والطلاق... الخ، كما وضع تشريعًا للمسائل الدنيوية كالبيع والشراء والتجارة، من ناحية أخرى، فإن القرآن يضع في أعماق عقيدتنا الاستعدادات التي تؤهلنا لتطبيق المعاملات المتعددة، ويحفزنا على الإبداع والابتكار"[1].

وفي رده على إخفاق محاولات النهضة في العالم الإسلامي الحديث يرى: "أنَّ الأمة الإسلامية في القرون الأخيرة حاولت ولا تزال أن تعود إلى حلبة التاريخ بطريق ضمنية، ولكننا نرى محاولاتها لم تثمر النتائج المرجوة في الوقت الملائم، خاصة إذا ما قارناها بوضع المجتمعات الأخرى مثل: اليابان أو الصين الشعبية والنتائج التي حققتها تلك الدول التي كانت منطلقة من نفس الأوضاع المتخلفة، ومع ذلك حققت نهضتها الحضارية في فترة وجيزة"[2].

أسباب تعثر النهوض الإسلامي:

ويعزي مالك عدم فعالية جهود العالم الإسلامي الحديث إلى عدم استقراء أحداث التاريخ لمحاولة التعرف على شروط الحضارة، فيقرر: "إننا يجب أن منهج سيرنا وفقا لمقتضيات التاريخ، ومن هنا تصبح القضية فنية وتتطلب دراسة قائمة على قواعد يستخلصا العقل من قوانين التاريخ، وتتحدد في مجموعة من النقاط أبرزها أن الحضارة

---

[1] الحوار السابق.

[2] حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبان المسلمين، العدد ١٧١، ربيع أول، ١٣٩١هـ مايو، ١٩٧١، ص ١٦. ١٧.

لا تصنع بمنتوجات حضارية مستوردة، بل هي التي تصنع وحدها المنتوجات الحضارية وهذا يؤدي بنا إلى تساؤل تقليدي عن شروط الحضارة في جوهرها العام؟ والجواب بدون استطراد طويل أن شروط الحضارة تتكون في من ثلاثة عناصر: الإنسان والتراب والوقت، وإذا دققنا النظر في هذه العناصر نستطيع تشخيص المعنى والمطلوب، وقد يقول قائل... إذا كانت هذه فقط شروط الحضارة، فلماذا لا توجد حضارة في مجتمع توافرت فيه هذه الشروط، وهي غالبا ما تتوافر في مجتمعات العالم الثالث الذي يضم أكبر كتلة بشرية، وأخصب مساحات من التراب، ولديه من الوقت ما لغيره من الدول صاحبة الحضارة ومع ذلك فلا توجد حضارة كالموجود في الدول الأولى"[1].

يرى مالك، أن هناك عاملا جوهريا تتحدد به ومن خلاله كل الشروط اللازمة لتركيب الحضارة هذا العامل هو العمل بموجب العقيدة الدينية، أو ما يطلق عليه... الفكرة الدينية.. يقول: "وفي رأيي أن السبب في ذلك أن هذه العوامل تتطلب إلى جانبها عاملا آخر لا غنى عنه. هو العامل النفساني، هذا العامل الذي يصطلح على تسميته بالعقيدة، والبعض الآخر يسميه أيديولوجيا"[2]، فنحن إذن أمام قضية واضحة وضوحًا كاملاً، إن الشروط اللازمة لتكوين الحضارة موجودة بين أيدينا، بمعنى أن عندنا أكرم وأفضل العناصر الموجودة في العالم، وعندنا أخصب المساحات الترابية، وعندنا الساعات الزمنية الكافية للإبداع والابتكار، ويتبقى علينا أن نفكر ما الذي ينقص هذه الأمور كلها"[3].

---

[1] الحوار السابق.

[2] لا شك أن هناك فروقًا جوهرية بين العقيدة والأيديولوجيا، وخاصة في الإطار الإسلامي، لعل أهمها ارتباط الأولى بالوحي المنزل، وخضوع الثانية للاجتهاد البشري، لذلك نفضل استخدام لفظ العقيدة "خاصة وأن الشحنة العقائدية أقوى، وهي التي تؤدي إلى العمل".

[3] الحوار السابق بمجلة الشبان المسلمين.

فيتبين: "أن الذي ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة والمبدعة، ويدخلهم في حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات، إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماما، لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة للحياة الأخروية، بينما كانت في عهد الرسول عليه صلوات الله وأزكى سلامه، وسيلة النجاة في الحياة الأخروية، وأيضا وسيلة المجد والعزة والحضارة في الحياة اليومية[1]".

يبرز لنا مالك في الفقرة السابقة، بعض الأسس الهامة المرتبطة بفعالية العقيدة الإسلامية، يفرد للإيمان بعدًا جوهريا في نشاط الإنسان المسلم، إلا أن هذا الإيمان ليس مجرد مشاعر في الوجدان أو تصورات في الذهن، لا ترجمة لها في واقع الحياة، وليس هناك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله ويخضعه لشريعة الله، لأنَّ المسلم مطالب بأداء شهادة لهذا الدين وبكل تكاليفها في النفس والجهد والمال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2].

والإنسان مستخلف في الأرض، ليحقق منهج الله في صورته الواقعية لينشئ ويعمر ويطور وينمي، وهو معادن على هذه الخلافة: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[3].

وبذلك يتبلور التفاعل الإيجابي للوظيفة الاجتماعية التي لابد أن نقوم بها النزعة

---

[1] نص الحوار السابق.

[2] سورة البقرة: الآية ١٤٣.

[3] سورة البقرة: الآية ٣٨.

الدينية من خلال العامل الإيماني في مسيرة الحضارة.

وفي نفس النص يبرز لنا مالك غياب التوظيف الحضاري للعقيدة الإسلامية، من خلال تركيز الممارسة الإيمانية للشخصية المسلمة الحديثة والمعاصرة، على فهم العقيدة كطريق يفضي التمسك به إلى الحياة الأخروية، تاركين عمارة الكون والحياة ظنا منهم أن ذلك يعرقل فوزهم بالحياة الآخرة، لذلك تخلفوا في ركب الحضارة، وتخلفت عنهم... والأصل في طبيعة الحياة الإنسانية ـ طبقًا للتصور الإسلامي ـ أن يلتقي فيها طريق الدنيا وطريق الآخرة، وأن يكون الطريق إلى صلاح الآخرة، هو ذاته الطريق إلى صلاح الدنيا، وأن يكون الإنتاج والنماء والوفرة في عمل الأرض هو ذاته المؤهل لنيل ثواب الآخرة، كما أنه المؤهل لرخاء هذه الحياة الدنيا، وأن يكون الإيمان والتقوى والعمل الصالح هي أسباب عمران هذه الأرض، كما أنها وسائل الحصول على رضوان الله وثوابه الأخروي[1].

وتمثل هذه النزعة الدينية ـ في رأي "مالك" ـ قانونا يمكن أن نخطط من خلاله تطور الواقع الاجتماعي لأية حضارة، فيقول: "إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجًا للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيا حيث توفرت هذه العناصر الثلاثة؟ إن هناك ما يطلق عليه "مركب الحضارة" أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، وهذا المركب موجود فعلاً، وهو الفكرة الدينية[2] على نحو ما سبق وأشرنا إلى ذلك، وقد رافقت هذه الفكرة دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ، فإذا اتضح صدق هذه الاعتبارات، عن ديناميكية الواقع الاجتماعي، كان لنا أن نخطط بطريقة ما

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق ١٩٨١، ج٢، ص ٩٣٠، ٩٣١.

[2] يستخدم مالك مصطلح "الفكرة الدينية" كثيرًا في معظم مصنفاته، وإزالته لأي ليس فإنه يعني به، النزعة الدينية، وسنستخدم المصطلح بهذا المعنى خلال مسار البحث.

مجال تطوره كإدرار مادي نعرف قانونه"[١].

الجانب التاريخي للفكرة الدينية:

يقول مالك: وكلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطورا من الفكرة الدينية، وقد أظهر علم الآثار دائما —من بين الأطلال التي كشف عنها —بقايا آثار خصصها الإنسان القديم لشعائره الدينية، أيا كانت تلك الشعائر، ولقد سارت هندسة البناء من كهوف العبادة في العصر الحجري، إلى عهد المعابد الفخمة، جنبًا إلى جنب مع الفكرة الدينية التي طبقت قوانين الإنسان، بل علومه، فولدت الحضارات لكي تثير العالم، وتزدهر في جامعاته ومعامله، بل لكي تجلى المناقشات السياسية في برلماناته، فقوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها، وعوائد الشعوب وتقاليدها تتشكل بصورة يمليها اهتمام ميتافيزيقي يدفع أقل القوى الهمجية التي تشيد كوخًا بسيطًا في مركزها تتجه نحو الحياة الروحية القبلية، وهي حياة تتفاوت في بدائيتها إلى حد كبير، وما التوتمية والأساطير واللاهوت، إلا حلول مقترحة لنفس المشكلة التي تساور الضمير الإنساني، كلما وجد نفسه مأخوذًا بلغز الأشياء وغاياتها النهائية"[٢].

ومما يؤكد كلام مالك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أنَّ البعد الديني قد لعب دورًا هامًا في الحضارة المصرية القديمة، وقد تبدى ذلك في كل مظهر من مظاهر الحياة عند الفراعنة، حيث اصطبغ بالصبغة الدينية، فالسياسة والفن والأخلاق والعلم، تأثرت بالدين وارتبطت به ارتباطًا ترك بصماته على حياة الإنسان المصري القديم.

وفي الهند مثل الإطار الديني والفلسفي، أهم ما أنتجته الآداب الهندية على مدار التاريخ، فقد كان من تستطيع الهند أن تحسبهم طوال الشطر الأكبر من تاريخها في عداد

---

[١] مالك بن نبي، شروط النهضة ص ٤٥، ٤٦.

[٢] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص ٦٨.

رجالها المثقفين، براهميين منهمكين بالدين وليس بالتاريخ[١].

"والحضارة لا تنبعث ـ كما هو ملاحظ ـ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن يبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية"[٢].

فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجًا، أو هي على الأقل –تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبودي غيبي _ولو كان غيبا من نوع زمني، أي في صورة مشروع اجتماعي بعيد الأمد، مثل بناء مجتمع جديد يضع حجره الأول، وتتواصل بناء الأجيال السابقة) بالمعنى، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة، إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، أو بعيدًا عن حقبته إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته، وتتفاعل معها"[٣].

إن مالكًا يريد أن يؤكد أن تاريخ الحضارة، يشهدنا على أن الإنسان ما فتئ يمد بصره صوب ما وراء الحقيقة الأرضية، وتجاوز الحقائق الملموسة، لا، الركون عند القريب المحسوس والوقوف عند المطالب الدنيا، لا يمكن أن يتحقق من خلاله تطلعاته صوب تحقيق ضرب من الإيجابية الاجتماعية التي تتميز بالتقدم والرقي.

الدور الاجتماعي:

لا شك أن العبادات والمعاملات –وفق المفهوم الإسلامي- هي التي تحيل الإيمان إلى حقيقة حية في النفس، وتنقلها من حيز الفكر المجرد، إلى حيز الفعالية

---

[١] انظر: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٤٧.

[٢] شروط النهضة، ص ٥٠، والحضارتان نشأتا عن الحضارة السندية، نسبة إلى جبال السند الهندية، وذلك طبقا لرأي توينبي، د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٦٠.

[٣] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٥٠.

الاجتماعية، وبذلك تكون الناحية العملية في الشريعة الإسلامية قوة دافعة، لها حرارتها وتأثيرها: "فالدين حين يخلق الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله، وهو يخلق بعمله هذا أيضا شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض، فإذا قال الدين قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] فإن الله عز وجل لم يرد بهذا القانون أن يفصل الناس عن الأرض، ولكن أراد أن يفتح لهم طريقا أعظم ليضطلعوا بعملهم الأرضي، والتاريخ يرينا مدى القدرة التي امتاز بها أصحاب الدين، وبخاصة المسلمون حين ساروا في هذه الطريق[٢].

ولكن هذا الضرب من التفاعل الاجتماعي، لا يمكن أن يتم في غياب التغيير الداخلي للإنسان: "وأول شيء في هذه الطريق هو تكوين نظام الانعكاسات الذي يغير سلوك الفرد، وهذا التغيير النفسي، هو الذي يستهل حياة المجتمع، وهو أيضا الشرط النفسي في كل تغيير اجتماعي، أليس ذلك واردًا بوضوح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٣]. وهكذا نرى أن كل ما يغير النفس، يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية"[٤].

يؤكد ذلك: "أن نفسية الفرد في المجتمعات التاريخية على الأقل مفعمة، بالنزعة الدينية، تلك التي تعد جزءا من طبيعته، وهو ما جعل علم الاجتماع يقول في تعريف الإنسان: إنه "حيوان ديني" وهو بذلك يحدد جانبًا من الأساس النفسي العام في أفراد النوع وكل فرد يبني شخصيته الخاصة على هذا الأساس، ومعنى ذلك أن الدين يتدخل أيضا في هذا البناء، أعني

---

[١] سورة الذاريات: الآية ٥٦.

[٢] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٧٣.

[٣] سورة الرعد: الآية ١١.

[٤] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٧٣.

في تحديد العناصر الشخصية للفرد"[١].

ولأن النوع الإنساني هو أداة العملية الحضارية والاجتماعية: "فإن الإنسان يعمل بداع من طبيعته من أجل الحفاظ على النوع، ويوحي من ضميره من أجل تقدمه، فهو إذن مزود بسلطة مزدوجة، ولكن التكليف هو الذي ينظم العلاقة الداخلية لهذه السلطة المزدوجة، بحيث يكون عمل الغرائز واندماجها مطابقا لرسالته الاجتماعية[٢].

ويستخدم مالك اصطلاحات علم النفس الاجتماعي للتأكيد على العلاقة الحيوية بين انعكاس التكوين الداخلي للفرد ومحيطه الاجتماعي: "ودور العنصر الديني كعامل تنظيم نفسي، دور رئيسي، لا من حيث أنه يعمل في صورة مبادئ موجهة تنطبع في ذاتية "الأنا" لتصبح دوافع وقواعد للسلوك فحسب، ولكن لأنها تستطيع أن تتجلى لتصبح دوافع وقواعد للسلوك فحسب، ولكن لأنها تستطيع أن تتجلى في صورة تحريم مانع في بعض الظروف المرضية، كما في حالة الكبت، فتأثير الدين على "الأنا" هو إذن تأثير عام سواء كان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية أم كان لأنه في بعض الحالات الشاذة يؤدي إلى جوانب مرضية، الكبت، فتأثير الدين على "الأنا"، هو إذن تأثير عام سواء كان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية أم كان لأنه في بعض الحالات الشاذة يؤدي إلى جوانب مرضية، إذا بدا هذا التأثير في صور يتحلل فيها العنصر الديني أو يفسد، ذلك أن العنصر الديني بصفة عامة –فضلا عن أنه يغذي الجذور النفسية –يتدخل مباشرة في العناصر الشخصية التي تكون "الأنا" الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه "الأنا""[٣].

---

[١] المرجع السابق ص ٦٤.

[٢] نفسه: ص ٦٥.

[٣] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٦٦، والأنا مصطلح فلسفي ظهر عند فيشته أو فيخته وغيره: ينظر كتاب "غاية الإنسان": فيشته، دراسة وترجمة: د. فوقية حسين محمود.

ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد كان هذا النشاط لدى الفرد سببًا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ، وذلك يرينا بصورة واضحة أهمية ذلك العنصر الديني، بطريقتين مختلفتين[1]، ومن ناحية أخرى فإن الآلية النفسية - أكثر من أي شيء آخر - هي التي تولد "الحركة الدائمة" إذ أن نشاطها يبدأ بعمليات متكررة"[2].

وبهذا التوضيح يبلور "مالك" أثر الفكرة الدينية على التكوين النفسي للفرد: "وهكذا يظهر لنا من وجهة نظر علم النفس أن العنصر الديني، يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف "أنا الفرد" ثم توجيه هذه الطاقة تبعًا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه "الأنا" داخل المجتمع، وتبعًا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ[3].

إن وظيفة فلسفة الحضارة في التعامل مع أحداث التاريخ، لابد أن تتعدى مجرد سرد الواقعة، إلى التحليل والتفسير للوصول إلى جوهر الوقائع ودلالاتها، وبذلك تساهم الفكرة الدينية في استيعاب حقائق التاريخ ومنطق حركته: "لابد من دراسة مشكلة الفكرة الدينية، دراسة لا تقصر على المعطيات التاريخية، وإنما تهتم أيضا بمقاييس التحليل النفسي، ذلك أن المنهج الذي يتناول واقعة الحضارة، لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها بل "كظاهرة" يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى "قانونها" أي إلى سنة الله فيها - هذا المنهج - فيما أعتقد، هو القادر على أن يستجلي لنا بطريقة أوضح، الدور الإيجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة، إذ يوضح لنا كيف تشرط هذه الفكرة سلوك الفرد،

---

[1] يقصد مالك حاجة الفرد إلى النشاط الاجتماعي، وحاجة المجتمع إلى الفرد.

[2] المرجع السابق، ص ٦٦.

[3] نفسه، ص ٦٨.

وكيف هي تنظم غرائزه تنظيمًا عضويا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات"[1].

إن الفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد تخلق في قلوب المجتمع بحكم نمائية معينة، تتجلى هذه الغائية في مفهوم "آخره" وتتحقق تاريخيا في صورة "حضارة" هذه الغائية تمنح إياها الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذ تكون قد مكنت لبقاء المجتمع ودوامه، وذلك بثبتها وضمانها لاستمرار الحضارة"[2].

رد مالك بن نبي على المذهب المادي:

يحاول "مالك" هنا الوقوف عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحس العلمي، ويعلنون بكل صلف، أننا لا نؤمن بأي فكرة، ما لم تثبت التجربة، ولم يبرهن عليها عن طريق الحس، وما دامت المسألة الإلهية مسألة غيبية، وراء حدود الحس والتجربة فيجب أن نطرحها جانبًا، وننصرف إلى ما يمكن الظفر به في الميدان التجريبي، من حقائق ومعارف، والهدف من هذه الفقرة كما يقول مالك: "هو المقارنة بين هذين المذهبين الفلسفيين، ذلك الذي يعتبر الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته، ظاهرة معترفًا بها كعامل أساسي في كل حضارة، والآخر الذي يعتبر الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية وعلى ذلك فإن مقارنة مذهبين أحدهما مادي في جوهره، يرى أن كل شيء متوقف على المادة، والثاني: "غيبي" ميتافيزيقي يعتبر المادة في ذاتها محددة محكومة، هذه المقارنة لا تكون قاطعة مقنعة إلا إذا اعتبرنا عناصرهما المتجانسة المتقابلة التي تكمن في فكرتهما عن الكون والتكوين"[3].

ثم يتحدث "مالك" عن المذهب المادي قائلاً: "من وجهة النظر الآلية": من الثابت أن المادة تخضع لمبدأ القصور الذاتي خضوعًا تامًا، فالمادة الحية على هذا تعد استثناء من

---

[1] شروط النهضة، ص ٦١.

[2] نفس المرجع ص ٧٢.

[3] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص ٧٠.

القاعدة، فإن الحيوان مزود بميزة تعديل وضعه بنفسه، وهنا يظهر أيضا ضعف المذهب المادي، فالمادة تحتمل في مجموعها (بالنسبة لنا) تفسيرين متعارضين، فإذا وضح أحدهما في ضوء قانون أساسي معين، فإن معنى الآخر يظل معلقا، وكل هذا الشذوذ الذي يتنافى مع الحتمية المادية المحضة (أساسًا) يحتم إعادة النظر في بناء المذهب كله، فإن المبدأ الأساسي نفسه يبدو عاجزًا عن تزويدنا بنظرية متسقة عن الخلق وعن تطور المادة"[١].

والتساؤل الذي يفرض نفسه لدعاة المادية –كيف يمكن أن نسند المادة الأساسية، التي نجدها في الأشياء جميعًا، تنوع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة؟ إن الواقع الواحد المشترك، لا يمكن أن تتناقض ظواهره، وأن تختلف آثاره، وإلا لو أمكن شيء من ذلك، لما أمكن للعالم أن يضع قانونه العام، وعلى هذا الأساس نعرف، أن الواقع المادي المشترك للعالم، الذي دلل عليه العالم، لا يمكن أن يكون هو السبب والعلة الفاعلية له، لأن العالم مليء بالظواهر المختلفة، والتطورات المتنوعة[٢].

أما الجانب الآخر، وهو الجانب الغيبي، فيرى مالك: "من الضروري أن نفرش مبدأ متميزًا عن المادة. فالله خالق ومدبر للكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذه الحتمية الغيبية "الميتافيزيقية" تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض مما لزم المذهب المادي، ففي الوقت الذي يعبر فيه المذهب الغيبي عن المطالب الفلسفية للعقل الذي يرمي إلى ربط الأشياء والظواهر ربطًا منطقيا في تأليف متسق، نجده ينصب علاوة على ذلك جسرًا يتجاوز حدود المادة إلى مثال أعلى للكمال الروحي، إلى الهدف الأساسي الذي لم تكف الحضارة عن الاتجاه نحوه، فخلق المادة،

---

[١] الظاهرة القرآنية، ص ٧٥- ٧٦.

[٢] محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بغداد، مطبعة أوفست الميناء ١٩٧٩م، ص ٣٢٤.

هنا ينتج من الأمر القاهر لإرادة عليا تقول لكل شيء حسب كلمة التكوين: "كن"[1].

وفي هذا الإطار ترى مالك قد امتدح "الاشتراكية" باعتبارها فنًا صياغيًا وعمليًا، فيقول: "فالواقع أن الاشتراكية تقع في مستوى العمل المشترك كما تمثل أكثر الطرق فعالية لإنجاز العمل، وتتأثر فعاليتها في نفس الوقت من "كيفيتها" باعتبارها "فنًا صياغيًا" اجتماعيًا مطبقا على الجماعة الوطنية ككل، ومن وجهة النظر النفسانية باعتبارها عاملا لإدماج النشاط الفردي ضمن النشاط المشترك بصورة متكاملة"[2].

وقد وقع مالك في حديثه عن الاشتراكية في تناقض أساسي مؤداه أن الاشتراكية عقيدة ونظام، العقيدة هي الإيمان بالمادة أساس للكون، وبالفكر انعكاسًا للمادة، الإيمان بالصراع الطبقي محركًا للتاريخ، بالثورة الدموية لتحقيق الأهداف، والنظام هو الآخر التي يعمل فيها الإنسان الاشتراكي، الصيغ التي يتحرك خلالها والتي تنبثق عن العقيدة[3].

وكل نظام ـ أي كل مذهب ـ لابُدَّ أن ينطوي على عقيدة، ولا يمكن تصور مذهب لا عقيدة، وأن من الممكن تصور عقيدة بلا مذهب، وكل مذهب يقوم دائما على تصور اعتقادي يرتقي بالفرد إلى مستوى الإيمان بالمذهب، ويفرض مجموعة من القيم والمبادئ الأساسية التي لا غنى عنها.

والاشتراكية، كنظام اقتصادي وسياسي، هل يمكن أن تتخلى عن القيم

---

[1] الظاهرة القرآنية، ص ٧٧، وكان أجدر بمالك وهو مفكر يتبنى القضايا الإسلامية، أن يعبر عنها بلغة القرآن، وليس من خلال سفر التكوين، فالله تعالى يقول في معرض القدرة: ﴿سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ مريم: ٣٥، وكذلك آل عمران: ٤٧، ٥٩، والنحل: ٤٠، والأنعام: ٧٣.

[2] مالك بن نبي، آفاق جزائرية ص ١٦٢.

[3] غازي التوبة: الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٦، وما بعدها.

والأخلاقيات التي تنبثق عن العقيدة المحركة لها والمنطلقة عنها؟ وهي الماركسية؟

فهل يمكن أن تتفق الماركسية كعقيدة للنظام الاشتراكي مع العقيدة الإسلامية التي تمثل أساس الممارسة الحضارية للإنسان المسلم؟ بالطبع لا... ولعل خير ما يؤيد تناقضه في حديثه عن الاشتراكية قول "مالك" نفسه: إن الدين هو التعبير التاريخي والاجتماعي للتجارب المتكررة عبر القرون، وهو يعتبر أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى، لذلك فنحن لا نستطيع تناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب لأن رسالة الإنسان في الحياة الاجتماعية أن يكون عاملا نفسيا زمنيا، فهو لا يؤثر فيها تبعًا لوجوده الزمني فحسب، أعني تبعا لحاجاته المادية، بل إنه يؤثر طبقا لوجوده النفسي، أعني طبقا لحاجاته الروحية، والضمير الديني هنا قد ارتبط بالوعي الاجتماعي، ربطهما الإنسان ذاته، بحيث لا يمكن أن ينفصل كلاهما عن الآخر، وإذن فالإصلاح الديني لازم باعتباره نقطة انطلاق كل تغيير اجتماعي"[1].

وفي فقرة أخرى يرفض "مالك" المسلك الماركسي لتفسير حركة الحضارة، فيقول: "فماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضرورات المادية، وحاجات الإنسان الأساسية، وبالتالي الوسائل الفنية التي يخترعها ويستعملها في تلبية تلك الحاجات، فالحاجة والفن الصناعي يمثلان في نظر ماركس، مركزي التقاطب لقوى الإنتاج، المركزين اللذين يحدان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنويا وماديا، ولكن هذه النظرية لا تفسر لنا النقطة الأساسية الماثلة فيما يحدث من تفكك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجات ووسائل الإنتاج، فحضارات أمريكا السابقة على العهد الكولومبي، وكذلك الحضارة الرومانية، تتلاشى لفقدها الوسائل الصناعية والحاجات، وهكذا نجد في التفسير الماركسي للوقائع التاريخية ثغرة أحدثها التحليل

---

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٤٤.

المفرط في المنهجية لهذه الوقائع، ذلك التحليل الذي يتخذ نقطة انطلاق من حتمية مادية أي من عملية ميكانيكية لا إرادية لتخطيط الحضارة"[1].

وبذلك يحيلنا مالك إلى الحضارة في صورتها المادية واللامادية، وهو تناول شائع لمعنى الحضارة، عندما نستعمل كلمة "حضارة" للدلالة على الجانب الروحي في الحضارة، والأخرى للتعبير عن الجانب المادي والتكنولوجي منها.

وإذا كان المجتمع العربي قبل الإسلام، قد افتقد الإيمان بدين عام أو شبه عام، يمكن أن يعطيه للوجود بما في ذلك الحس التاريخي المتميز بشخصيته، فإن هذا التشتت الوثني كان أحد الأسباب الرئيسية التي حجبت الفعالية الحضارية عن حركة مجتمع الجزيرة حينئذ، وترتب على هذا افتقاد الإنسان العربي لوعيه بذاته الحضارية المستقلة، "فمن المعلوم أن جزيرة العرب، لم يكن بها من قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء، لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت راكدة خامدة، وبعبارة أصبح "مكدسة" لا تؤدي دورا ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء، كما تجلت من قبل بالوادي المقدس، أو بمياه الأردن، نشأت بين هذه العناصر الثلاثة[2] المكدسة، حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة "اقرأ" التي أدهشت النبيﷺ الأمي وأثارت معه وعليه العالم فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ، حيث ظلت قرونا طوالاً تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقود إلى التمدن والرقي، ومما هو جدير بالاعتبار أن هذه الوثبة، لم تكن من صنع السياسيين ولا العلماء الفطاحل، بل كانت من أناس يتسمون بالبساطة، ورجال لا يزالون في بدواتهم غير أن أنظارهم توجهت في تلك اللحظات إلى ما وراء أفق الأرض أو إلى ما وراء الأفق القريب، فتجلت لهم آيات في أنفسهم وتراءت لهم

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة ص ٦٢، ٦٣.

[2] يقصد: الإنسان والتراب والوقت.

أنوارها في الآفاق"[١].

لقد ظهر الدين الإسلامي في الجزيرة العربية، فألغى وثنيتها، وفتح مجال الرؤية العربية إلى كل الآفاق، وتمكن من صنع الإنسان المتحضر، إنسان الحضارة الإسلامية، الذي انطلق إلى تخوم حضارات شاخت، ومجتمعات تحللت، ومن خلال تعاليمه الجديدة، ليفجر الطاقات الحضارية: "نعم إنه لمن الغريب أن يتحول هؤلاء البسطاء، ذوو الحياة الراكدة، عندما مستهم شرارة الروح إلى دعاة إسلاميين، تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، وأن يدفعوا بروحها وثبة واحدة، إلى تلك القمة الخلقية الرفيعة، التي انتشرت فيها حياة فكرية واسعة متجددة، نقلت من علوم الأولين ما نقلت، وأدخلت علومًا جديدة، حتى إذا ما بلغت درجة معينة، انحدرت القيم الفكرية التي أنتجتها دمشق وبغداد وقرطبة وسمرقند"[٢].

وفي هذا الصدد لابد أن نذكر أن المسلمين، لم يكونوا بمثابة المستودع الذي صبت فيه جميع العلوم والثقافات القديمة ـ فقط ـ وإنما درسها المسلمون بعناية، وحافظوا عليها بأمانة، ثم زادوا عليها وطوروها حسب الأصول الإسلامية من منابعها الصحيحة قرآنًا وسنة، وبما جادت به قرائحهم وعقولهم في إطار القيم العقيدية والأخلاقية الإسلامية.

إنَّ الوسيلة إلى الحضارة متوفرة ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، التراب، الوقت، لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ حضارة، وقوة التركيب لعناصر الحاضرة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين حسب العبارة الشائعة مؤثر صالح في كل زمان ومكان، وتسجيله في النفس وهو ما يهم التاريخ، يمكن أن يتجدد، ويستمر ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه، وهو ما ترمز إليه الآية الكريمة: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ

---

[١] شروط النهضة، ص ٥٠.

[٢] المرجع السابق، ص ٥٢.

تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

لعلنا نستنتج مما سبق، أن حقيقة الذاتية الحضارية لأمة ما تتبدى من خلالها أبعادها الدينية التي تكون بمثابة النهج الدافع لصياغة هذه الأبعاد في حركة الواقع، ولعل القيم الأخلاقية راسخة، حيث الصلة الوثيقة بين الدين والأخلاق ودور ذلك في دفع حركة الحضارة وفق أكبر قدر من الفعالية والإيجابية.

الأخلاق والحضارة:

إن الالتزام الأخلاقي في الإسلامي يرقى إلى تكوين أخلاقية خاصة بالجماعة المؤمنة، تنبثق في أعماق الفرد لكي ما تلبث أن تعطي لونها للعلاقات الاجتماعية كلها، وأخلاقية التغيير الذاتي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2] بمثابة جهد إرادي دائم لحماية قيم المجتمع المسلم وتنميتها، وهذه القيم تمثل مراكز الثقل في حضارات الأمم وشحنات الدفع في مسيراتها، وتكاد تكون علاقتها الضرورية للنمو الحضاري، تبدو طردية باستمرار على مستويي الكيف والكم، فكلما التزمت جماعة ما بمزيد من القيم الأخلاقية، وكلما سعت إلى صقل هذه القيم وتأصيلها في أعماق البنية الاجتماعية، كلما تمكنت من حماية وحدتها، ومن تأخير عمرها الحضاري وإبعاد شبح التدهور والسقوط بالتالي، وكلما بدأت جماعة ما بالتخلي عن هذه الالتزامات وطرحها جانبًا وعدم السعي لبلورتها وتعميقها في الممارسة الجماعية، كلما عرضت وحدتها للتفتت، وآذنت نشاطها ومعطياتها الحضارية الشاملة بمصير سيء قريب[3].

والقرآن يطرح سلمًا من القيم الأخلاقية، كثير الدرجات، بعيد الامتداد من خلال مئات الآيات المنبثة هنا وهناك، والتي تجيء في معظم الأحيان ملامسة لواقعة

---

[1] سورة النور: الآية ٦٣.

[2] سورة الرعد: الآية ١١.

[3] د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢ ١٩٧٨، ص ٢٨٨.

تاريخية قريبة أو بعيدة، مستمدة من تلك العظة والعبرة، وذلك من أجل أن ترتبط القيمة الخلقية بأصولها الإسلامية في ذهن المسلم، وتزداد توغلاً في أعماقه وتأصلاً في علاقاته مع المجتمع الذي يتحرك فيه.

وامتدادًا لحديثنا عن البعد الديني للحضارة، نحاول الآن تلمس العلاقة والصلة التي تربط الدين بالأخلاق، وتأثير ذلك على الكيان الحضاري، بما أن لكل حضارة عقائدها وقيمها الأخلاقية المنبثقة عن ذلك الإطار العقائدي.

فالمقوم الخلقي يرتبط بالجانب الروحي من الكيان الحضاري، ذلك لأن الوعي الخلقي ظاهرة ذاتية باطنية، لا تستمد وجودها من رقابة خارج النفس أو الذات، ولذا كان الوعي الخلقي يستند إلى الجانب الديني لما في طبيعة العنصر الديني من قدرة للرقابة الباطنية على الذات.

وهناك وجه آخر لما بين الدين والأخلاق من صلة تاريخية عميقة، كان لها أبعد الأثر في ذلك التنازع النفسي بين العقيدة الروحية وقواعد السلوك الاجتماعي، ونعني بهذا أن للصلة بين الدين والأخلاق تفسيرها الموضوعي، الذي يجعل الفصل بين الضمير الروحي والقيم الأخلاقية مشكلة من المشاكل الفلسفية الحضارية، ذلك لأن الجانب الروحي من الإنسان يتميز بعنصر الثبات والاستقرار ولا يخضع لمؤثرات الزمان والمكان، وعلى حين يتميز الجانب العقلي من الإنسان بعنصر التحول والتغير، ويخضع لمؤثرات الواقع، وينفعل بالعوامل المكانية والزمانية انفعالاً يدفع إلى التماس التطور والتجديد[1].

وحتى لا تصبح القيم الأخلاقية عرضة للتقلب والتبدل، فإن الله تعالى قد جعل المجال مفتوحًا لقدرات الإنسان فيما يخص الجوانب العلمية والتقنية، بينما قدم له الكثير عن القانون الديني والأخلاقي، حيث لا يمكن للإنسان أن يمارس تجربة الخطأ والصواب، لأن هذه ستكون على حساب جهده وذاتيته ووقته، لأن عملية النفي

[1] انظر، د: أحمد الشريف، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ٦١، ٦٢.

والإثبات هنا ليست سوى عملية سلبية، إذا النفي في عالم الأخلاق سيوقع الأمم والشعوب في فوضى لا حد لها، وسيصيب الإنسان نفسه بمشاكل باطنية وقلق وتمزق داخلي يثبطانه عن المضي في طريق التطور والتحضر[١].

يترتب على البعد الديني للأخلاق، أن كل كيان حضاري، لا يمكن أن يحتفظ بحضارته، إلا إذا كانت قيمه الخلقية ثابتة مستقرة، وفي مأمن من التساؤل الفلسفي، وبذلك يصبح التطور الحضاري في ظل الصلة بين الدين والأخلاق، شريعة كونية صادرة عن الله، فهي بذلك فوق العقل، وعلى هذا النحو تصبح القيم الأخلاقية مشتملة على عنصر الثبات والدوام الذي تتميز به الأخلاق الدينية.

يرى "مالك بن نبي" : "علينا أن ندرك سر القيمة التي خص بها عالم الاجتماع[٢] محمدﷺ، الفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط، بحيث تبدو صغائر الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب، انهار البناء الاجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بتأثير جاذبية الأرض"[٣].

---

[١] د. عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧، ص ٢٠.

[٢] نحن لا نقر مالكًا على إطلاق صفة عالم الاجتماع على الرسولﷺ، لأن السنة النبوية الشريفة قد بينت لنا الكثير من الجوانب الاقتصادية والأخلاقية والسياسية بالإضافة إلى الجوانب الاجتماعية، وغير ذلك، فلا يصح أن نقف عند الجانب الاجتماعي في شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام فقط، بالإضافة إلى عدم مساواتها بشخصية العلماء في أي عصر، وذلك لارتباط الشخصية النبوية بالغيب عن طريق الوحي الإلهي، وهذه علاقة مستحيلة ولا كائنة ولن تكون إلا في محيط النبوة وليس العلماء.

[٣] وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٦.

ذلك أن القيم الخلقية المنبثقة عن الرؤية الإيمانية والحس الديني، تكتسب موضوعية في ميدان العلاقات الاجتماعية تسهم في الدفع الحضاري، وتتأثر حركة الحضارة سلبًا وإيجابًا بثبات القيم الروحية والأخلاقية، وما كان لأي عامل آخر، سواء كان العلم أو العقل أو الفن، أن يكون معوضًا للجانب الروحي ودوره في توطيد أركان البناء الحضاري.

"وعندما يبلغ مجتمع ما في هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية "دوره"، حيث يفقد العلم كل معناه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو "الإيمان""[1].

وإذا كانت "الشروط النفسية الزمنية التي تقوم عليها حضارة، هي الشروط التي لا تحققها مجرد ثقافة مهينة، بل ثقافة جذرية تغير فنيا معالم الذات"[2].

فإن ذلك يعني أن التغير الجذري لمعالم الذات الإنسانية، لن يتأتى في غياب القيم الدينية والأخلاقية لما لها من عناصر الرسوخ والثبات والاستقرار، ذلك "أن جميع التعاليم المقدسة التي يحيط بها مجتمع ما —ولو كان بدائيا بحياته الاجتماعية هي في الواقع ترجمة ذات أشكال خاصة، عن هذا النظام الدفاعي الذي يحوط شبكته[3].

وجميع القوانين التي أملتها السماء، أو وضعتها محاولات البشر، هي في حقيقة الأمر إجراءات دفاعية لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا تستطيع الحياة

---

[1] وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٦.

[2] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص ٤١.

[3] يقصد علاقاته الاجتماعية.

الإنسانية أن تستمر لا أخلاقيا ولا ماديا، وهذه المبادئ الأخلاقية هي التي تؤمن النشاط المشترك للإنسانية، والهدف الأساسي لهذه التعاليم، هو الدفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية التي يقوم عليها كل مجتمع، كي ما يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ[1].

"وكلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين، حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه"[2]، لأن هناك دائما تبعية مشتركة بين الحالة الاجتماعية والحالة الأخلاقية في وسط معين، فالفوضى الاجتماعية في أشكالها المختلفة ـ الاقتصادية والفكرية ـ تنتج الاضطراب الأخلاقي، وهذا الاضطراب لا يترجم بطبيعة الحال بنفس الطريقة في طبقات المجتمع المختلفة، ولا في عصور تطوره المختلفة"[3].

ثم ينحو مالك باللائمة على دعاة التحلل الأخلاقي: "إن الذين يدعون إلى حرية الأخلاق من أجل التقدم ليسوا في أعماق نفوسهم سوى أطفال استثارتهم حواسهم، وهم لا يرتابون لحظة، فيما يجرونه على المجتمع من أخطار هائلة"[4].

والحقيقة أن أي مذهب أخلاقي، لابد أن يستند على فكرة الإلزام، فهو القاعدة الأساسية والمدار الذي يدور حوله كل النظام اللاأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العلمية ذاته وفناء ماهيتها، ذلك أنه إذا لم يكن هناك إلزام، فلن تكون هناك مسئولية، وإذا عدمت المسئولية، فلا يمكن أن تسود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضا، فكيف نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام؟[5].

---

[1] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٨٨.

[2] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٤٥.

[3] مالك بن نبي، فكرة كومنولوث إسلامي، ص ٣٨.

[4] ميلاد مجتمع، ص ٤٩.

[5] د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢١.

ومعنى الإلزام الخلقي يتحدد من خلال مفهوم الحرية، لأنه لا معنى للمسئولية الأخلاقية، بدون وجود الحرية الأخلاقية، كما أن قيمة السلوك الأخلاقي تظهر بصورة أكثر وضوحًا عندما يتبلور في المحيط العملي عن حرية واختيار، وإذا كان الأمر كذلك فلابد من أن تكون هناك حرية تجاه الإلزام، وتفضيل السلوك الأخلاقي على السلوك غير الأخلاقي هو الالتزام الأخلاقي الذي يرتبط بفكرة المسئولية، وقد أبرز القرآن الكريم كون المسئولية صفة تميز الكائن البشري في مقابل الكائنات غير المزودة بالعقل، فيقول تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[1]، والرسولﷺ يقول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته..."[2].

وفي كثير من الأحيان لا يكتفي القرآن حين يستحث المؤمنين إلى الطاعة، بأن يذكرهم بالأمر الإلهي، بل يذكرهم في الوقت نفسه، بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر: ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[4]، وإذا كان هذا الإطار يدور حول المسئولية الفردية: ﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[5]، ففي نفس الوقت تجد نصوصًا أخرى تقرر مسئولية الفرد عن سلوك غيره كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[6]، ومن حيث المبدأ، ليس يوجد، ولا يمكن أن يوجد في الأخلاق الإسلامية تصادم بين واجب المواطن الصالح، وواجب المسلم الصالح،

---

[1] سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

[2] صحيح البخاري، كتاب الوصية، باب: ٩.

[3] سورة الحديد: الآية ٨.

[4] سورة المائدة: الآية ٧.

[5] سورة الأنعام: الآية ١٦٤.

[6] سورة الأنفال: الآية ٥.

فكلا الأمرين يتبع نفس القانون، الذي يأتي من مصدر تشريعي واحد، فيقول الرسولﷺ: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1].

والتاريخ الحضاري للمجتمعات، يرينا أن كل عملية تقدم لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ارتبطت بوجود قوى اجتماعية تصنع هذا التقدم، ولعل أهم هذه القوى، قوى الإنسان، وبما أن "الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائما الشرط الإنساني"[2]، فالإنسان إذن هو محور الفاعلية في حركة الحضارة فعليه مدار الاختيار وعطاؤه في إطار حضارته وبالتالي في الحضارة الإنسانية ككل، محدد بمدى الصقل الفكري، والتكوين الثقافي المتأصلين في بيئته الحضارية.

وقد أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفته في أرضه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]. ولم يكرم دين ولا نظام الإنسان كما كرمه الإسلام، فقد كرم الله الإنسان؛ لأنه إنسان، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[4].

وحمل الإنسان للأمانة، من أخص ما يميز دلالة الإنسانية في البيان القرآني، عن الإنسية والبشرية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[5]، فالإنسان هو الذي تصدى لحمل الأمانة، وقد أشفقت من حملها السموات والأرض والجبال، وواضح أن عرض هذه الأمانة عليهن، وإشفاقهن منها وإباءهن أن يحملنها، إنما هو على سبيل

---

[1] مسند أحمد، ٥/ ٦٦.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ١٦٨.

[3] سورة البقرة: الآية ٣٠.

[4] سورة الإسراء: الآية ٧٠.

[5] سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

المجاز، بيانًا لصعوبة الأمانة وباهظ عبئها، وتكون هذه الأمانة ابتلاء بتبعة التكليف وحرية الإرادة ومسئولية الاختيار[١].

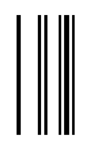
وفي هذا الصدد يقول مالك: "إن قضية تكريم الإنسان لم تهمل ولم تنس في الثورة الإسلامية، منذ أربعة عشر قرنًا ولقد كرمنا بني آدم" هكذا وضع القرآن الكريم في آية لكرامة الإنسان قاعدة سامية بالنسبة لدنياه ولآخرته، والإنسان لا يجوز له أن يخالف في سلوكه هذا التكريم، الذي لا يضمن له حقوقًا فقط، بل يفرض عليه واجبات أيضا"[٢].

وتشير هذه الفقرة إلى ما أسماه مالك بالثورة الإسلامية، وهو يقصد الدعوة الإسلامية، أو الدين الإسلامي، فهل يمكن أن نستخدم مصطلح الثورة الإسلامية بديلا لذلك؟ إن مالكا يستخدم لفظ الثورة كثيرًا في معظم مؤلفاته، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة المناخ السياسي الذي كان يعيش في خضمه مالك، حيث كان الصراع مع الاستعمار الفرنسي، الذي اعتبره مالك سبة في جبين الإنسانية الغربية المدعاة، فحاول مالك استخدام الألفاظ التي يمكن أن يكون لدلالاتها الآثار النفسية العميقة على شخصية الإنسان المسلم من جهاد ودفع ومواجهة مع قوى الاستعمار والتغريب.

---

[١] د. عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ص ٦٣، وما بعدها.

[٢] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص ٢٢.



موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) من الأخلاق

الجو الذي ظهرت فيه النفعية العملية (البرجماتية)

كانت أظهر صور النفعية في أواخر القرن الماضي نفعية الحدسيين كما بدت عند هنري جوبك، ونفعية التطور بين كما تمثلت عند هربرت سبنسر، وفي النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت في قنوات شتى، ولكن فرعًا من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة هذا الاتجاه الجديد في النفعية قدساير النزعة التطورية في التماس العمل المثمر، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيرًا عن مطالب الكائن الحي غايته حفظ حياته مساعدته على التطور إلى الكمال كما خالت الحدسيين والعقليين في اعتبار هذه المعاني مبادئ كلية ضرورية وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في الكائن الحي، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحي ومطامحه، وكانت الغاية التي تختفي وراء هذا كله هي المنفعة المثمرة، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجوه النفع العملي، ومن هذا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب، قد تصدق كلها أو يصدق الكبير منها في وقت واحد، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة أما الحق لذاته والباطل لذاته ـ بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر ـ فحديث خرافة.

علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام:

تجلت هذه المنفعة الموغلة في الفلسفة العملية ـ البرجماتية ـ في أمريكا بوجه خاص، فتعزى الخصائص التي تميزها إلى بيرس، وشيلر، ووليم جيمس، وإلى الأخير

تنتسب بعض المعالم العامة التي تميز الذكر الأخلاقي وإن كان جون ديوي، هو الذي فصل في بيان موقف البرجماتية من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل، بل كان وليم جيمس شديد الإعجاب بسلفه، جون ستيوارت مل "أكبر أعلام النفعية التقليدية حتى أهدى كتابه" البرجماتية" إلى ذكر مل الذي أخذ عند وضوح العقل البرجماتي لأول مرة وتخيل أنه لو كان حيا إلى عهده لكان قائد هذه الحركة العملية[1].

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملي نظرية أبستمولوجية في ماهية الحق، ومنهجا فلسفيا لإقرار الحقيقية واتفاق الرأي بصددها[2]، كان إتباع المذهب الصوري أو النزعة المنطقية من الرياضيين والمناطقة يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلا عن تجارب الإنسان أو صفة عينية تقوم في الموجودات مستقلا عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده، فرفض أصحاب الفلسفة العملية هذا التصور، وأنكروا إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة واعتبروا الحقيقة اختراع شيء جديد، وليس اكتشاف شيء موجود ومقياسها يقوم في مدى نفعها في دنيا العمل، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج، من هنا وجب أن يسخر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعًا بل أوجبوا على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان، ويصدق الحكم بمقدار ما ستشهد التجربة بفائدته عقليا وعمليا، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري أن الفكرة

---

[1] لهذه الفلسفة أنصار خارج أمريكا منهم في الجزيرة البريطانية شيلر، وفي فرنسا وفي إيطاليا بابيني ولكنها لم تكن لنفسها إلا في الولايات المتحدة لأن العقلية الأمريكية عقلية عملية نفعية على نحو قد لا يكون له نظير حتى في إنجلترا.

[2] انظر في تصوير هذه الفلسفة كمنهج ونظرية وفي شرح دلالتها كتاب جيمس السالف الذكر في المحاضرة الثانية ص ٤٣، ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت ص ١٩٤٣.

الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء، أن الفكرة خطة للعمل ومحك الصواب –والخطأ هو القيمة المنصرفة في دنيا الواقع.

وإذا كان الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية، فإن الفلسفة العملية لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان.

موقف العمليين عامة من الأخلاق:

وفي هذا الجو صدر موقفهم من الأخلاق، فمقياس الخير والشر في مجال الأخلاق هو نفسه مقياس الحق والباطل في مجال المعرفة، هو منفعة الإنسان وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان ـ وليس الفرد ـ معيار هذه القيم فصدوا بهذا التجربة الإنسانية ـ وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي.

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعي، وهو الذي يسهم في حل مشكلة تواجه الإنسان والقيم بمختلف صورها ـ خلقية أو جمالية أو منطقية أو اقتصادية ـ تعد في نظر العمليين نسبية تتوقف على الأغراض التي تستهدفها، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات –هي الخيرات بوجه عام.

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق:

رأي "بيرس" أن معنى الفكرة يتوقف على آثارها العملية في حياة الإنسان، فالكلمة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال، وكل فكرة لا تتحول عند صاحبها إلى سلوك ناجح في دنيا الواقع فهي باطلة ومثل هذا يقال في المعتقدات الدينية والمفاهيم الأخلاقية... فالحق أو الخير يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل

المجرد ـ كما كان الجمال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة، وسار وليم جيمس في هذا الطريق نفسه فالفكرة أو المعتقد لا يطلب لذاته، وإنما يطلب لترقية حياتنا وتحقيق أغراضنا، إن الحق أو الحق كالسلعة المطروحة في السوق، قيمتها يحددها الثمن الذي يدفع فيها فعلا ـ هو القيمة المنصرفة.

وقد أخذ التفكير الأخلاقي يتميز في كتاباته حتى أكد في كتابه "إرادة الاعتقاد" أن الخير يقوم في إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته وتحقق الجبر إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة وكثيرًا ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مبرر عقلي للقيام بها، وقد تتوقف عن عمل أو نتجنبه دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتنق مبدأ خلقيا أو معتقدًا دينيا لا يحملنا على اعتناق تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياها واعتناق الإنسان لمبدأ على أمل أن يكون نافعًا أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون باطلاً. والمبدأ أو المعتقد الذي يكفل سعادة الإنسان حق، وطاعته واجبة حتى ولو عجز العقل النظري عن إقامة الدليل المنطقي على صوابه.

وقد كان جيمس منذ نشأته يميل إلى التدين وقد برر التدين تبريرا فلسفيا سيكولوجيا فأقام الدين على التجربة وحاول أن يطبق عليه منهجه البرجماتي وكانت دراساته في هذا سيكولوجية برجماتية ويبدأ جيمس بالقول بأن الإيمان الديني هو مجرد استعداد –للسلوك وإلا كان مجرد فرض ميت وليس العقيدة عنده إلا مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبيا والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة وكان وجيمس حريصا على أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل، بعكس الإلحاد الذي إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو إلياس من الحياة والتوقف عن العمل.

هكذا يكون الفعل الذي يأتيه الفرد خيرًا متى تحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح، وخبرته تتوقف على تقدير صاحبه، ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يسبغ عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة ومقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير هذه قاعدة الخير عند الفرد وهي نفسها معيار الخير عند الجماعة فالمثل الأعلى هو الذي يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان وكل إنسان أعلم بظروفه فالأمر متروك لتقدير كل فرد، إذ ليس من شأن الفلسفة الخلقية أن تقدم للناس المواعظ التي تصلح لكل إنسان...

وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادئ خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجماتية قد أقرت قاعدة لجميع الناس: هي معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم، هذه هي القاعدة التي تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح في حياته، وهكذا سخر العقل في الفلسفة البرجماتية لتيسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات ولم يعد معنيا بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية.

موقف جوي ديوي من المشكلة الأخلاقية:

وجاء "جون ديوي" فاحتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته وكان هذا مما يميزه عن سالفيه، وإن سايرهما في فلسفتهما فحاول بدوره تطبيق مناهج العلم على التفكير الفلسفي واتفق معهما في القول بأن الفكرة لا تكون صوابا ما لم تتحول إلى سلوك ناجح في حياة الإنسان، فالحق هو النتائج الموفقة التي تترتب على اعتناقه، وجاهز "ديوي" بأن الفكرة هي اقتراح لحل إشكال، أو خطة للتغلب على صعوبة أو مشروع للتخلص من مأزق، فهي في كل الحالات أداة للعمل، وبمقدار نجاحها في توجيه السلوك الإنساني بمقدار حضها من الصواب يجاهر (ديوي) بأن الحق هو التحقق من

منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر، والحياة عنده توافق بين الفرد مع بيئته، فالعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة وصواب المعتقد مرهون بأثره أي "بقيمته المنصرفة" كما قال جيمس من قبل، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لا مع حياة صاحبه العملية وحدها، والفكر في كل صورة ـ أيستموجيا أو أخلاقيا أو غير ذلك ـ أداة لخدمة الحياة والإنسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة، وإنما يباشر التفكير حين يعوق رغباته عائق فيفكر لكي يتخلص من هذا العائق ويتغلب عليه.

لم يفصل "ديوي" بين الفكر والحياة، بل انتهي إلى القول بأن الحضارة ليست إلا وليدة الفلسفة، وأن الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة وليس ثمة فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة، فإننا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التي تميزها أدركت تعريف الفلسفة نفسها، وظيفة الفلسفة أن تنشئ نماذج يجري على نمطها التفكير ويسير بمقتضاها السلوك، وبها تتقدم الحضارة، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة، بل استخدم "ديوي" في إيضاح وظيفة الفلسفة التعبير الذي قاله من قبل "كارل ماركس" أمام الاشتراكيين "أن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى (عقليا أو تجريبيا) ولكن مهمة الفلسفة ينبغي أن تكون العمل تغييره، ويتغير العالم بغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ".

هذه هي نظرية "ديوي" إلى الفلسفة بوجه عام فماذا تكون نظرته إلى الفلسفة الخلقية وموقفه من المثل الأعلى؟

طبق ديوي مناهج البحث العلمي على القيم من حق وخير وجمال، فانتهي إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين والواقعيين من التجريبيين والوضعيين على السواء هاجم المثالية لأن الأخلاق قد تحولت على يد المثاليين إلى علم

صوري بعيد عن الواقع، إذا ردوه إلى مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهي أبعد ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها، وأنكر محاولاتهم كشف غايات قصوى ومبادئ عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال وأنكر "ديوي" مذاهب النفعيين من التجريبيين لأنهم ردوا — الأخلاق إلى تحقيق مصالح ذاتية ورغبات شخصية وأن حمد لهم تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة (كما قال برتراند رسل)، ورفض موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع، "و"ديوي" يرفض رد المثل والمبادئ إلى سلطة خارجية، فهي عنده ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولا هي وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما قال الوضعيون، ولا هي من وحي السماء كما يقول رجال الدين، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته، وهي تتغير وفاقا للظروف لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمته حياة إذ مذهب الذرائع عنده يقول إن الأفكار والمثل والمبادئ مجرد ذرائع ووسائل يستعين بها الإنسان في توجيه سلوكه التي تتحقق مطالبه وغاياته.

هكذا أنكر "ديوي" وجود مبادئ ثابتة في التقاليد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية، ونزع إلى الإصلاح الذي يغير من كل شيء حتى يجعله ملائما لظروف الحياة متمشيا مع روح العصر الصناعي الجديد، وقيم الأخلاق ومثلها تنشأ نتيجة للموقف التي يقفها الفرد إزاء المشاكل التي تعترضه، والفرد في هذا النشاط يستهدف المستقبل فيهتم بنتائج مواقفه التي تغير أوضاع الأشياء وتساعد على حل المشكلات التي تعترضه.

بهذا أصبح الخير خطة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة أو إنقاذه من موقف مغلق وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التي تعالجها، ومن هنا تعذر وضعها

مقدما أو اعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كما يزعم المثاليون، بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وإجهاد ونشاط، وكان الخطأ عنده حصرها في مثل أعلى أو مثل تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلاسفة ويلزم بها الناس، إن "ديوي" لا يهتم بالحقائق أو القيم في ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح في الحياة وظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه في مجتمع صناعي ديمقراطي كالمجتمع الأمريكي.

والذي يميز الفلسفة البرجماتية عند كبار أعلامها أنها عند تقرير الحقائق ووضع القيم رفضت موقف المثاليين والواقعيين على السواء، رفضت الرجوع إلى الأفكار السابقة لمعرفة مدى اتساق الفكرة الجديدة مع هذه الأفكار كما كان يفعل أصحاب المثالية، ورفضت كذلك الرجوع إلى الماضي، إلى الواقعة لمعرفة مدى مطابقة للفكرة له كما كان يقول أصحاب الواقعية التقليدية حرصت البرجماتية على الانصراف عن الماضي إلى المستقبل فاهتمت بنتائج الفكرة لمعرفة صوابها أو خطئها، وحرصت في الأخلاق على معرفة الآثار التي تترتب في سلوكها على المبدأ الخلقي لمعرفة مدى حصته، والآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته وهذا عندها هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعًا.